BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

Lex

GIOVANNI GENTILE

Los fundamentos de la filosofía del derecho

Ediciones Olejnik

Biblioteca de Filosofía del Derecho

Carlos Alarcón Cabrera
(Director)

Carlos Antonio Agurto Gonzáles
Sonia Lidia Quequejana Mamani
Benigno Choque Cuenca
(Coordinadores Generales)

GIOVANNI GENTILE
Profesor Ordinario de la Universidad «La Sapienza» de Roma

LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Edición al cuidado de
CARLOS ANTONIO AGURTO GONZÁLES
SONIA LIDIA QUEQUEJANA MAMANI
BENIGNO CHOQUE CUENCA

Ediciones Olejnik

Traducción de la tercera edición italiana
por el Dr. Ernesto Campolongo

Los fundamentos de la Filosofía del Derecho
© Giovanni Gentile

© Ediciones Olejnik
Huérfanos 611, Santiago - Chile
E-mail: contacto@edicionesolejnik.com
Web site: http://www.edicionesolejnik.com

Primera edición: 2018

ISBN: 978-956-392-141-0

Diseño de Carátula: Ena Zuñiga
Diagramación: Luis A. Sierra Cárdenas

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico ni mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso expreso del editor.

Impreso en Argentina 2018 Printed in Argentina

ÍNDICE GENERAL

ADVERTENCIA 17

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA
PRÁCTICA O DE LA VIDA MORAL

1. El espíritu como actividad práctica 21
2. La realidad moral 23
3. Identidad de actividad práctica y realidad moral 24
4. La actividad práctica 25
5. El concepto dialéctico de la realidad moral como unidad de bien y de mal 26
6. Crítica del concepto abstracto del mal 28
7. El error de la ética intelectualista 29
8. La ética griega eudemonista 29
9. La ética cristiana y Kant 30
10. La ética rosminiana 32
11. El formalismo de Kant y el carácter dialéctico de la concepción rosminiana del querer moral 36
12. Elementos intelectualistas que persisten en la doctrina rosminiana 41
13. Carácter de la moral rosminiana 44

CAPÍTULO I
LA NECESIDAD Y LA TAREA
DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

1. Filosofía del derecho, Sociología, Teoría general del Derecho 47
2. El derecho como IDEA 47
3. Inmanencia del método en el concepto del derecho 48

4. El derecho como fenómeno o hecho, y consecuencia de esta posición 48
5. Distinción entre fenómeno y categoría jurídica 49
6. La categoría como fenómeno y la categoría como tal 50
7. Inmanencia de la categoría jurídica en los fenómenos que son objeto de la historia del derecho 51
8. Diferencia entre la teoría general del derecho (y toda fenomenología jurídica) y la filosofía del derecho 52
9. La cuestionabilidad de una categoría jurídica 52
10. Repugnancia intrínseca entre los dos conceptos de derecho y de hecho 53
11. El pensamiento como acto 54
12. El concepto de la libertad 54
13. Hechos naturales, hechos humanos y la historia eterna de Vico 55
14. Equiparación del hecho humano con el hacer 55
15. El principio del derecho como hecho y la categoría 56
16. La filosofía inconsciente de los empirista del derecho 56
17. La tarea de la filosofía del derecho 56

CAPÍTULO II
LA REALIDAD COMO PENSAMIENTO

1. La realidad realizada por el pensamiento 57
2. Necesidad de concebir toda la realidad como realizada por el pensamiento para evitar el escepticismo 58
3. Lo absurdo del escepticismo 58
4. La realidad como realidad del pensamiento 59
5. La dificultad del objetivismo 59
6. El motivo psicológico de la rebelión contra el idealismo 61
7. El derecho como forma de realidad espiritual 62

CAPÍTULO III
LA REALIDAD MORAL

1. Conocimiento y voluntad 63
2. Facultad del espíritu y proceso espiritual único 63
3. Análisis del proceso en que se actualiza el Yo 64
4. Exclusión de toda multiplicidad en el proceso del Yo 65

5. Origen histórico de la dualidad de intelecto y querer, y caracteres del espíritu como voluntad 65
6. La actividad creadora de la voluntad y la filosofía griega ... 65
7. La libertad del espíritu en general y la filosofía griega 66
8. Concepción moralista del valor de la ciencia 67
9. Reflejo intelectualista en el concepto de la voluntad 68
10. La libertad como creatividad absoluta 68
11. La distinción exacta entre conocimiento y querer 69
12. Teoría de la voluntad 69
13. La dialéctica de la realidad espiritual 70
14. La teoría kantiana de la autonomía del querer, su significado y su extensión al concepto universal del espíritu 71
15. Imposibilidad, de aislar el valor estético del moral 72
16. Inmanencia del valor moral en el estético 72
17. Relación del valor teorético con el moral 73
18. El bien 73

CAPÍTULO IV
EL DESENVOLVIMIENTO, EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

1. Valor y desvalor (bien y mal) como opuestos en el acto idéntico del espíritu, e imposibilidad de poseer el uno sin el otro 75
2. El mal como momento interno del bien 76
3. El desenvolvimiento y el individuo como universal 77
4. El egoísmo respecto al materialismo y respecto al idealismo: lo particular del individuo como grado del querer universal ... 78
5. La voluntad como concordia discors 79
6. El individuo y la sociedad como proceso de realidad espiritual 79
7. La sociedad ínter homines y la sociedad in interiore homine 81
8. La autoridad y la ley 81
9. La ley y las leyes 82
10. Las leyes como vida de la ley 83
11. Intimidad de toda autoridad y de toda ley 83

CAPÍTULO V
LO INTERNO Y LO EXTERNO DE LA LEY

1. La fuerza como principio del derecho 85
2. Doble significado de la fuerza según que se considere a parte subiecti o a parte obiecti y equívoco propio de las polémicas contra las doctrinas que derivan el derecho de la fuerza 86
3. El ejemplo de Rousseau 87
4. Espiritualidad e intimidad de la fuerza creadora del derecho 88
5. El aspecto externo y el aspecto interno de la ley 89
6. Interioridad de la fuerza coactiva del espíritu 89

CAPÍTULO VI
LA MORAL Y EL DERECHO

1. Eticidad positiva del acto concreto del querer 91
2. Posición del querer como querer y como querido 91
3. Lo querido como ley del querer 91
4. El querer antes querido y el alejamiento del querer respecto de lo querido 92
5. Lo antes querido como límite de la libertad 92
6. Lo antes querido como derecho en sentido estricto subsistente en el querer actual, que es moral enim vinculum, ius libertas est, ... 93
7. El derecho como universal abstracto opuesto a la abstracta particularidad del sujeto 94
8. Interioridad de la ley como derecho en la libre voluntad moral 94
9. Derecho objetivo y derecho subjetivo 95
10. La coactividad del derecho 95
11. Coacción y sanción 96
12. Las garantías del derecho 97
13. Crítica de la distinción jusnaturalista de la actividad interna y de la actividad externa de la persona 97
14. Los organismos jurídicos en el proceso histórico 99
15. Ejemplo: el derecho de propiedad 99
16. Ley jurídica y ley moral en sus diferencias y en su identidad 100

17. El motivo de la valoración moral a la cual está sometido el derecho 101
18. La ley injusta 102

CAPÍTULO VII
EL ESTADO

1. Descubrimiento del concepto de Estado 105
2. Individualismo y jusnaturalismo 105
3. Contractualismo 106
4. Anarquismo y necesidad de un concepto superior del individuo 106
5. Carácter materialista del individualismo 107
6. Concepción dialéctica o histórica del individuo 108
7. Definición del Estado como substancia ética 109
8. Universalidad de la autoconciencia como saber 110
9. Universalidad de la autoconciencia como querer 110
10. Proceso de realización de la universalidad de la autoconciencia 111
11. El proceso del Estado como proceso del individuo 111
12. Eticidad del Estado como sustancia 112
13. Fundamento materialista de la acusación de estadolatría ... 112
14. Imposibilidad de conferir forma ética al Estado, que no sea por sí mismo ético 113
15. Defecto del Estado en el concepto de Hegel: los límites del Estado 113
16. Defecto de método 114
17. Los Estados y el Estado (nuestro) 115
18. Identidad de Estado e historia universal 116
19. Objetividad de la vida social interna al mismo sujeto 116
20. Familia y Estado 117

CAPÍTULO VIII
LA POLÍTICA

1. El derecho como abstracta posición del querer y como ..... eticidad 121
2. Crítica de la opinión contraria 121
3. La ley como acción jurídica 122

4. La acción jurídica como voluntad querida 123
5. El límite jurídico de la voluntad como autolimitación 123
6. La dialéctica del derecho 124
7. La fenomenología del derecho 125
8. La ley moral y las leyes 126
9. La política y el Estado 126
10. La voluntad del pueblo» y el individuo 127
11. La historia del derecho 128
12. Derecho y logos abstracto 128
13. Las objeciones a la doctrina de la identidad entre moral y política 129
14. El derecho corporativo y el Estado corporativo 129

ACLARACIONES

..... 131

PRESENTACIÓN

Este librito de Gentile constituye una de las pocas obras de Filosofía del Derecho escritas en tiempos contemporáneos por un filósofo auténtico. En esto consiste su mérito radical. Pues soto un filósofo que lo sea auténticamente puede plantear con rigor filosófico el problema del Derecho. Es lo que, por filósofo, puede hacer Gentile al situarse ante él con apetencia radical de verdad última y definitiva. Plantearse con autenticidad filosófica el problema del Derecho implica, por de pronto, no hacer concesión alguna al empirismo –punto de vista del jurista–. El Derecho no es hecho. Del hecho no cabe consideración filosófica. Para el filósofo, el Derecho es categoría, que es un concepto universal, un momento eterno de la vida del espíritu. Y si bien la categoría puede, a su vez, fenomenizarse, convertirse en fenómeno, es sólo en tanto en cuanto es en sí misma categoría, esto es, acto puro del espíritu.

En esta idea del acto puro radica como es sabido el eje de toda la filosofía gentiliana. «Teoría del espíritu como acto puro» es el título de su obra fundamental. En esta obra, como en todo su pensamiento, sigue Gentile las huellas de Hegel, con una nota peculiar de alta originalidad. Podríamos decir que Gentile desmetafisiza a Hegel, al modo como los neokantianos habían desmetafisizado a Kant. Desmetafisizar a Hegel significa aquí hacer más radical su idealismo, hacer más patente y exclusiva la pura realidad del sujeto pensante y volente. Pero la obra de Gentile no sólo guarda con la de Hegel una profunda conexión interior, sino que incluso tiene con ella una gran semejanza arquitectónica externa. A la «Fenomenología» corresponde la «Teoría del espíritu», y la «Lógica» gentiliana hace pendant con la de Hegel. Y uno y otro poseen una «Filosofía del Derecho», que es cifra y compendio de todos sus puntos de vista filosóficos. Pero así como la verdad de la fenomenología hegeliana está en la Lógica, la verdad de la Lógica de Gentile está en la teoría del espíritu como acto puro. Pues Hegel había transmutado todo lo real en «pensamiento pensado», al paso que Gentile lo reduce a «pensar actual». La actualidad del yo es, pues, el punto de partida de este idealismo actualista, para el cual el yo no puede nunca comprenderse como su objeto; por eso, la realidad no es lo pensado, sino el espíritu

como realidad pensante: pensamiento que vive en el acto como acto y en la ejecución del acto.

Aquí tiene su fundamento la tesis central de esta filosofía jurídica: la riduzione moralistica *del Derecho. Esta reducción consiste en que el Derecho, en su ser radical y auténtico, consiste en la realidad del querer actual, es decir, en la pura actividad del espíritu. Y como la actividad del espíritu en cuanto* Voluntad *es moral, el Derecho es moral. Si, no obstante, se quiere salvaguardar la autonomía conceptual del Derecho frente a la moral* sensu stricto, *se recurre a la diferenciación (paralela a la del pensar que, por lo demás, no es sustancialmente distinto del querer) entre querer actual y querer ya querido. El Derecho es querer ya querido. La moral es el querer actual. El querer actual (como el pensar actual) es la verdadera realidad, realidad espiritual y, en cuanto tal, libertad. Como libertad es la ley moral. El querer ya querido no es ley en este sentido, sino contenido de la ley: o es ley sin libertad, y no libertad. Por consiguiente, su destino consiste en ser superado, trascendido* o *absorbido de continuo* –aufgehoben *diría Hegel– en el acto moral, que es la verdadera realidad espiritual.*

Cabe pensar que esta reducción moralística posee dimensiones plenamente justificables. Imposible fundamentar esta afirmación en esta breve noticia. Señalemos tan sólo que el Derecho no consiste en significaciones últimas, ya que éstas constituyen la objetivación de una capa más radical y primaria que la jurídica. El Derecho es, ónticamente, forma de vida social, vida social objetivada. Pero si nos preguntamos por el sentido del ser de esta vida llegamos al espíritu. Pues del espíritu se pasa a la existencia, tanto como la existencia nos lleva al espíritu. La vida participa en el espíritu en tanto que su esencia metafísica es la libertad: un continuo hacerse y rehacerse a sí misma, como explica Ortega y Gasset; vita ipsa dicitur operatio viventis, *había dicho siglos antes, en el mismo sentido, Santo Tomás de Aquino. Un continuo acto creador, en la filosofía de Gentile. Advirtamos de paso que así es corno puede comprenderse la razón fundamental de ese tránsito a lo vital y concreto que este idealismo actualista lleva consigo, como sagazmente han advertido algunos. El sentido creador de la vida, del espíritu, la reducción de toda realidad a la realidad del querer y del pensar actuales, impone la evasión continua de todo esquema prefijado, de todo contenido objetivado y muerto de la libertad viva del espíritu.*

Pero esta evasión equivale a la negación dialéctica del Derecho, que es precisamente esquema prefijado, contenido objetivado y muerto. Sin embargo, no ya Gentile –que no ha hecho mayor hincapié en esto–, sino otros

filósofos juristas del idealismo actual se han atenido a ese carácter del Derecho, que llaman abstracto, a diferencia de lo concreto –concretezza– *en que la moral consiste. Estos filósofos del Derecho han pagado a precio demasiado caro la adquisición del acto puro. Pues por salvar el Derecho han perdido la libertad, ya que sabían que si salvaban la libertad perdían el Derecho. Esto demuestra que existe algo de radicalmente insatisfactorio en la doctrina del acto puro, la cual no es capaz de salvaguardar la razonable autonomía de lo jurídico más que a cambio de desvincularlo de toda libertad y de toda realidad, esto es, convirtiéndolo en una pseudo-realidad y haciendo de su ciencia, a sabiendas, una pseudo-ciencia. Así se incurre en una posición que significa un retroceso por respecto al propio Hegel, para quien el Derecho es «existencia de la voluntad libre», de la libertad en todas sus determinaciones –como Derecho abstracto, como moralidad y como eticidad objetiva–, con lo que salvaba la existencia del Derecho e incluso una peculiar autonomía de lo jurídico en la esfera del Derecho abstracto, sin desconectarlo de su esencia como libertad.*

En la doctrina del Estado se pone más claramente de relieve esta situación trágica. Interiorizando la sociedad y el Estado in homine interiore, *hace Gentile del Estado una afirmación y realización de la libertad metafísica de la persona, y de la filosofía del Estado una filosofía de la libertad. Pero esta libertad tiene que superarse en un contenido objetivo de la misma. El Estado se exterioriza en un orden objetivo, que es el querer ya querido y, por tanto, ley sin libertad, negación de la libertad. La libertad no puede salvarse sino convirtiendo de continuo ese contenido en objeto de un nuevo acto del querer: «reduciéndolo moralísticamente» en todo instante; pero eso equivale a consagrarlo como definitivo. La libertad se convierte en la forzosidad de decir «sí» en esa especie de* plebiscit quotidien *metafísicamente hipostatizado en que consiste la realidad del Estado. De poco ha servido reducir la realidad a realidad del pensamiento y del querer, y hacer de esta reducción la esencia de la libertad, si al fin lo pensado y querido afirman sus derechos frente al acto, el cual –es decir, la libertad–, sólo puede salvarse sometiéndose a su contenido, «queriéndolo» de nuevo y continuamente, mientras no dé origen a un nuevo contenido, que impondrá del mismo modo sus derechos, y así sucesivamente.*

Sólo en un sentido podría afirmarse con verdad que el Estado es *«la» libertad realizada y objetivada del hombre: en la idea, es decir, como un deber ser. El Estado existente no es eso: pero «debe serlo». El Estado existente es sociedad civil. Contiene también la objetivación del* mínimum éti-

co *que es el orden jurídico y asimismo la objetivación del relativamente* máximum ético *constituido por todo el complejo de instituciones y actos espirituales en los que se realiza el servicio a la Patria y la Humanidad. Pero los ideales morales superan siempre necesariamente a todas sus realizaciones, como la libertad desborda siempre, inexorablemente, a todas sus objetivaciones positivas. El Estado, pues, en la idea es realidad de la eticidad; y eso que es en la idea, constituye un imperativo, a la par que una aspiración radical del espíritu. Pero, en la existencia, el imperativo nunca se cumple exhaustivamente, y la aspiración nunca está plenamente satisfecha. Por eso el Estado es altísima cosa, peto nunca la más alta; el Estado es «ético», peto no es «la» eticidad; el Estado puede set totalitario, pero a condición de que realice totalitariamente la libertad esencial del hombre, la vida moral de la persona: un* humanismo totalitario, *como he dicho en otro lugar. La ley del Estado no es la ley moral, sino que la ley moral se halla por encima de la ley del Estado.* En esta discordancia entre la libertad y su realización, entre la moralidad y su encarnación, discordancia que en la idea desaparece pero que en la existencia permanece, radica la garantía y la realidad de la libertad concreta del hombre y la seguridad de salvación en el Estado de los valores morales de la persona.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

ADVERTENCIA

El título de este trabajo puede parecer pretencioso; sin embargo, mi intención ha sido muy modesta, puesto que he querido solamente resumir en capítulos sumarios un curso de lecciones dictadas este año en la Universidad de Pisa, a los estudiantes de la Facultad de Jurisprudencia. El curso estaba consagrado a las cuestiones fundamentales de la Filosofía del derecho, es decir, a aquellas cuestiones que comúnmente pasan por alto los especialistas de esta disciplina, demasiado inclinados a enredarse en el empirismo de la Enciclopedia Jurídica, y por la cual, merced a ellos, no se advierte cómo aquella Filosofía puede ser considerada de otra manera.

La Filosofía del derecho justificará su existencia mientras sea Filosofía, a la cual no se llega partiendo del derecho, como tampoco se llega partiendo de ningún otro concepto empírico, puesto que todos los conceptos, cuando están rigurosamente determinados, son ya filosofía, y no pueden, por consiguiente, germinar en otro lugar que no sea su terreno.

Pisa, septiembre de 1916.

Giovanni Gentile

PROLOGO

Autorizo a algunos jóvenes amigos míos a imprimir este resumen, aunque no haya podido, (y menos podría ahora) poner manos a la obra de liberarlo de la forma esquemática con que fue escrito originariamente y dar a algunos puntos el desarrollo que hubiera deseado. Sólo he retocado mi exposición para hacerla más precisa y más clara y he agregado como apéndice dos breves trabajos que podrán ayudar a la comprensión de mi doctrina.

Roma, 20 de julio de 1923.

Giovanni Gentile

De los dos breves trabajos insertados como apéndice de la precedente edición, uno reaparece en esta tercera como Introducción, ya que me ha parecido que su lectura anticipada podría ser más útil. Nacido efectivamente dos años antes de estos Fundamentos, como ensayo introductivo a un estudio inicial de la filosofía moral y, en particular, del pensamiento rosminiano sobre el principio de la moral, este trabajo contiene la exposición de algunas ideas que constituyen el presupuesto del posterior tratado, muy restringido, de la filosofía del derecho, donde están tomadas de un modo tal vez demasiado sumario.

En esta edición el tratado va aumentado con dos nuevos capítulos: el VII, El Estado, *que, bajo forma de comunicación sobre el tema* El concepto del Estado en Hegel, *fue materia de una conferencia que pronuncié en el Congreso hegeliano de Berlín, el* 21 *de octubre de* 1931; *y el VIII,* La Política, *aparecido por vez primera encabezando el* «Archivio di Studi Corporativi», *de Pisa.*

En la segunda parte del volumen se reimprime un trabajo juvenil[1] *de hace casi cuarenta años,* La Filosofía de Marx, *estudio crítico, Pisa, Spoerri,* 1889) *para corresponder al insistente deseo de los estudiosos que me lo*

---

[1] Este estudio no figura en la presente traducción, porque en rigor no forma parte de la *Filosofía del Derecho de Gentile,* como se desprende de sus propias palabras (N. del T.).

exigían, especialmente aquellos que habían advertido que aquel pequeño volumen había llamado la atención del mismo Lenin, quien lo había señalado entre los estudios más notables que alrededor de Marx habían efectuado filósofos no marxistas. Diré que, después de haberme resistido durante dos o tres largos decenios a tal demanda, por cierto vago recuerdo que conservaba de los defectos de aquel ensayo, ya viejo por todos los estudios aparecidos sobre el tema y por los nuevos documentos acerca del pensamiento de Marx, puestos a disposición de los estudiosos, me he visto inducido a releer aquellas páginas que no habían vuelto a caer bajo mis ojos. Las he releído con la conmovida curiosidad con que se busca a veces entre nuestras viejas cartas olvidadas revivir antiguas experiencias e imágenes pálidas de la juventud lejana. Y he oído de nuevo, aquí y allá, voces que jamás han huido de mí y algo fundamental en que me reconozco' todavía y en que otros, tal vez mejor que yo mismo, podrán advertir los primeros gérmenes de los pensamientos madurados más tarde.

Y he visto por ello, en mi libro un tanto envejecido, un valor documental aún actual, que me ha hecho encontrar la vida donde temía que hubiese pasado la muerte para siempre.

Por eso he consentido la reimpresión, pero dejando el libro tal cual, con todos sus defectos, sin agregar ni quitar nada, pava no hacer cosa nueva que fuese y no fuese aquello de otra vez, privado de aquel valor que puede tener un documento de cosas pensadas antes de fines del siglo pasado, cuando en Italia, por mí y por otros, se comenzó a sentir la necesidad de una filosofía que fuese filosofía.

Me he limitado, por consiguiente, a simples retoques de forma, pero he conservado hasta el final las huellas de la oscuridad y de la incertidumbre juveniles.

Roma, 7 de enero de 1937-XV.

GIOVANNI GENTILE

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA PRÁCTICA O DE LA VIDA MORAL

1. El espíritu como actividad práctica

No es posible concebir el mundo moral sin concebir el espíritu humano como actividad creadora, porque el mundo moral, o sea el conjunto de todas las acciones que se presentan a nuestro espíritu como susceptibles de una valoración que las apruebe o las desapruebe, puede solamente ser valorado si se lo considera como debido absolutamente a la actividad del espíritu, como aquello que es tal cual el espíritu lo ha querido. Podemos pensar, hasta un cierto punto, que el espíritu presupone la realidad, a la cual deberá referirse, para hacerla objeto de experiencia, de análisis, de especulación; pero entonces consideraríamos el espíritu como meramente teorético, reflejando pasivamente en sí la realidad, y convertido después en sujeto de un determinado conocimiento, no de una propia iniciativa, libre y espontánea, sino de un poder extrínseco que viene finalmente a ser el verdadero autor del conocimiento y de su valor. Esta misma concepción, sin embargo, de una forma espiritual simplemente teorética, –no obstante ser la manera más común y en apariencia menos discutible de concebir la relación del espíritu con la realidad que conoce –cuando se reflexiona bien sobre la naturaleza propia del conocer, se manifiesta absurda. Porque tampoco el conocer se puede considerar una simple pasividad del espíritu, ya que si fuese por un momento pasivo, dejaría por eso sólo de ser espíritu para transformarse en cualquier ente material que no se modifica sino por la acción ejercida sobre él por otros entes materiales. El espíritu que conoce es, en cambio, el espíritu autor del propio conocimiento, el cual no es simple modificación del sujeto cognoscente, o, como antes se decía, un accidente extrínseco a la esencia del mismo sujeto, como es un accidente extrínseco a la naturaleza de cada ente material cualquier modificación que sea determinada en su modo de ser por una causa

que obra sobre él desde afuera. El sujeto que conoce se *realiza* en su propio conocimiento. Mi ser, en el acto en que conoce, no es otra cosa que mi mismo conocer. Y viceversa: mi conocer no es un conocer que se pueda abstraer de mí, porque él no es otra cosa que el acto mío, esto es, aquel acto en el cual yo, en cuanto conozco, soy todo aquello que soy. Mi presencia en el conocer mío (que es aquello que se dice «tener conciencia del propio conocer»), el no poderse concebir un verdadero y propio conocer sino como conocer de alguien, demuestra también que aquel acto en que consiste el conocimiento, no es el acto de una presunta realidad agente sobre mí espíritu, sino el acto mismo de mi propio espíritu. Acto absoluto de mí espíritu, es decir, debido totalmente a él, por la evidente razón de que si lo fuese sólo parcialmente, en aquella parte por la cual quedaría acto de la realidad extraespiritual, no sería conocimiento.

Todo esto significa que una forma meramente teorética del espíritu no es concebible, porque no es concebible un espíritu que no sea autor de su propio ser. No se puede huir de este necesario concepto del espíritu autor del propio ser *(causa sui,* para usar una célebre frase escolástica) degradando el espíritu, como lo hacen los naturalistas y todos los materialistas, quienes declaran apariencia falaz la conciencia que tenemos nosotros de conocer y de un conocimiento, por lo tanto, que es obra nuestra, ya que partiendo del supuesto de que la realidad sea aquello que es independientemente de nuestro conocer, es necesario pensar que nuestro espíritu está condicionado por esa realidad, y por ella inducido a conocer como conoce. Ello no es posible, porque ese mismo supuesto de la realidad independiente de nuestro espíritu y operante sobre él, se rige, como es obvio, sobre un razonamiento nuestro, y, así, sobre un modo nuestro de conocer la realidad misma, lo que puede tener valor solamente si estamos en lo justo al atribuirle valor a nuestro conocer.

Mientras no podamos atribuirle ningún valor, debemos considerarlo, como quiera que sea, efecto necesario de causas independientes de nosotros. Pero este supuesto es lógicamente imposible.

Quien llega, entonces, a entender la subjetividad del conocer, o el conocer como acto del Yo, y, por consiguiente, la libertad del Yo en el conocer, no puede sujetarse al concepto de una actividad espiritual teorética; en tal caso ve una contradicción entre el nombre *actividad* y el adjetivo *teorética.*

2. La realidad moral

Pero también quien se detiene en el concepto de un espíritu teorético como espíritu que presupone su realidad y está por ella condicionado, verá claramente que, además, ese espíritu necesita también admitir algo que no presupone sino más bien crea su realidad; una realidad que no tiene una existencia sensible, pero que existe no menos ciertamente que todas las cosas sensibles. Una realidad por la cual nos sentimos compenetrados en todos los instantes de nuestra vida y que hace vibrar continuamente todas las fibras de nuestro ser espiritual: el bien o el mal, a los que no advertimos solamente alrededor de nosotros y por todo el mundo al cual se extiende nuestra experiencia personal e histórica, sino también en nosotros, por todos los actos de nuestra vida, cada uno de los cuales se nos aparece tal cual debería ser, y por esto, bueno, o inferior a la ley a la cual se habría debido conformar, y por esto, malo. Y quien duda de cada juicio moral y sospecha que la distinción entre el bien y el mal no tiene fundamento fuera de la costumbre social, –cualquiera que sea la causa que lo haya producido– no podrá menos que contradecirse, cuando, sustraído de los vínculos sociales y alojado en la soledad de la propia conciencia, le sea imposible meditar sin tener en cuenta ninguna ley, sin esforzarse de hacer lo mejor para darse a sí mismo la propia doctrina, sin sofismas, sin falsías que crea necesario eliminar para guardar fe a la verdad y para no engañarse, ya que si es cierto aquello que advertía Cicerón, que la justicia es de tal modo necesaria que los mismos bandidos pueden despreciar la del Estado, pero sienten después la necesidad de respetar una justicia por su cuenta;[1], es todavía más verdad que el que no llega a darse cuenta de la unidad espiritual donde su persona está ligada en cada sociedad a la de todos los otros, puede no reconocer leyes de esta clase en sus relaciones con los demás, pero quedará siempre ligado a una ley no menos férrea en las relaciones que deberá mantener consigo mismo.

---

[1] «Atque iis etiam qui vendut, emunt, conducunt, locant contrahendisque negotiis implicantur, iustitia ad rem gerendam necessaria est, cuius tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sinc ulla partícula iustitiae vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum; ille autem, qui archipirata dicitur, nisi aequabiliter praedam. dispertiat aut interficiatur a sociis aut relinquatur; qua etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas abservent»: Cic., *De off.,* II, 11, 40.

Cada forma de escepticismo moral se reduce a la negación de una cierta forma de moralidad, y aun aquellos que desde el punto de vista natural niegan no la moralidad sino la condición de la moralidad, que es la libertad, haciendo de cada acción humana la consecuencia necesaria, o del orden social, o de la educación individual, o del obrar ineluctable de tendencias, instintos o fuerzas de la naturaleza; esos no dejan jamás de hacer tales excepciones a su doctrina, que la hacen susceptible de ser pensada; por eso quien niega la responsabilidad de los hijos se la adjudica a los padres, y el que descubre que las causas de la delincuencia hay que buscarlas no en el delincuente sino en la sociedad, atribuye toda la culpa a los que podrían cambiar el orden social, si lo quisieran. Y quien vuelca el origen de cada determinación humana sobre la naturaleza, no rehúsa de tomar al fiado sino de adherirse a su doctrina.

En suma, se discute qué es el bien o el mal, pero realmente ninguno puede discutir acerca de la existencia del bien y del mal, ni de la existencia de uno de los dos elementos de la realidad moral, ya que el optimista no niega el mal sino lo absoluto de éste, o sea, hace de él un elemento del bien; así como el pesimista, por el contrario, hace del bien un elemento del mal, y su contraste consiste solamente en el modo de concebir el resultado total de la vida.

Si una realidad moral existe, existe en cuanto el hombre la hace existir. Precisamente su carácter moral consiste en éste su existir como producto del espíritu humano. Y si se llama voluntad al espíritu como actividad pro ductora de su realidad, es claro que quien dice bien o mal, dice voluntad creadora del bien y del mal. Creadora, porque lo que se llama el bien o el mal es totalmente producto de la voluntad; de otro modo, no podría aprobarse totalmente como bien ni reprobarse como mal. La voluntad creadora es la voluntad que se dice *libre,* como tal la que no se puede pensar producida, ella misma, por nada distinto de sí. De otra manera no se puede pensar que *ex se nata.*

3. Identidad de actividad práctica y realidad moral

Por consiguiente, puede parecer que la realidad moral (bien o mal) resulta de una doble producción: 1°) producción que la voluntad hace de sí misma; 2°) producción que esta voluntad, así producida, haría de la realidad moral.

Pero no es necesario enredarse en distinciones verbales y abstractas. Las dos producciones constituyen una sola producción, porque el bien o el mal no es el efecto de la acción buena o mala, sino la misma acción. El consuelo que nuestra palabra amorosa brinda al afligido no es bien, en sentido moral, por el efecto al cual tiende en el ánimo del que es consolado, pero sí en cuanto ese efecto es producido por la acción del que consuela y representa la concreción de esa acción. Así, el homicidio es juzgado como un mal no en cuanto se refiere al efecto, que es la muerte de la víctima y con abstracción de la acción homicida, sino refiriéndonos a la acción que se cumple en esa muerte. Ni el efecto se puede desprender de la causa ni la causa del efecto, porque no hay consuelo sin que un dolor sea aliviado, ni hay un homicidio sin la muerte de un hombre. Pero causa y efecto constituyen un solo acto: el acto completo de la voluntad.

Y el acto de la voluntad no es otra cosa que la voluntad, como la voluntad sería siempre la propia voluntad cumpla o no cumpla un cierto acto. La voluntad es aquello que es en su acto, y así se dirá que Tizio es un gentilhombre con sólo poner atención a las acciones que cumple, como a aquellas en las cuales se realiza el carácter moral de la persona.

La voluntad no es una substancia concebible fuera de los actos en que se manifiesta. Su ser es su misma manifestación en sus actos; y si se dice que los actos son muchos mientras la voluntad es una, es porque no nos conformamos con la distinción de los varios momentos de nuestra actividad volitiva, sino que los consideramos, por un error del que generalmente no nos damos cuenta, como existentes cada uno por sí, allí donde no existen sino conexionados entre ellos íntimamente en la realidad única de nuestro querer. Que si querer y acto de querer constituyen lo mismo, esa producción en que el querer se produce a sí mismo, produce su acto. Una voluntad que no quiere no es voluntad. Una voluntad que no quiere nada (ningún acto determinado), que no se determina como ningún acto, no quiere.

4. La actividad práctica

Así, la voluntad es creadora de la realidad moral, pero en cuanto creadora de sí misma como realidad moral. Para hacer el bien debe hacerse a sí misma, y por eso no puede hacer el bien inmediatamente. Por lo mismo, no toda voluntad puede hacer todo bien,

aunque, sí es voluntad, y el bien es bien, deba hacerlo y además poderlo hacer. Pero para hacer el bien debe desenvolverse, formarse, constituirse; en suma, en su formación irá realizando cada bien. Ni podrá recibir ayuda de otros para realizarse, ni mucho menos podrá ser compelida. Una educación que constriña, o como fuere nos haga llegar al bien, puede obtener la ejecución material, el efecto abstracto del bien, de la buena voluntad, no el acto en que el bien consiste. Por eso, no hay sabiduría de maestro que pueda substituirse al libre acto creador de la inteligencia del discípulo para hacerle comprender la más simple de las proposiciones. Antes que la voluntad no hay nada que pueda cooperar a producir el bien, que pertenece a la voluntad de producir; ni después de ella hay bien que sobreviva. Todo un pasado heroico puede quedar destruido por un instante de vileza.

Todo está encerrado, por consiguiente, en el proceso de la voluntad, la cual, en realidad, no es algo inmediatamente puesto como es un libro ya impreso, en las manos del lector, sino es un proceso, como lo es el libro bajo la mano del autor que lo va componiendo, en donde es una sola cosa con aquella mente que después podrá ser admirada o no por el lector.

5. El concepto dialéctico de la realidad moral como unidad de bien y de mal

La realidad moral, se ha dicho, es el bien y el mal. Entonces, ¿la voluntad es bien y mal conjuntamente, o mejor ya bien, ya mal? La voluntad es, sin duda, principio del uno y del otro, pero es claro que no podría serlo al mismo tiempo y bajo la misma consideración.

Y para que se pueda entender cómo produce la doble fenomenología del bien y del mal, es necesario distinguir entre voluntad y voluntad. Distinción para la que allana el camino el observar que el bien y el mal son dos opuestos; y, precisamente porque son tales, forman juntos una unidad que no es divisible en los dos términos de que consta.

El bien ciertamente no es el mal, sino su contrario; pero no inmediatamente, como sí de una parte estuviese el bien y de la otra el mal, de la misma manera que mirando un escrito se ve que el negro no es blanco, y que el blanco no es negro, cada uno por sí, simultáneamente. No. Este blanco y este negro en su simultaneidad, no son verdade-

ros contrarios, porque al considerarlos en su simultaneidad (no en la sucesiva construcción que nos hacemos del espacio en el cual están uno al lado del otro) son cada uno ellos mismos, sin ninguna relación con el otro,' y, por consiguiente, faltos de toda relación de contrariedad. En cambio, el bien está al mal, a la manera de aquel opuesto que se substituye a su opuesto, como el negro se substituye al blanco en el acto de escribir, ya que el bien es un proceso, como se ha visto; es el acto de la voluntad. Y este acto, como todo acto, es en cuanto antes no es. Su ser es el cesar de su no-ser; y tanto es en cuanto cesa de no ser, de suerte que el ser del acto volitivo, que es realización del bien, es en tanto que cesar de ser del mal; de donde el bien va anexo al mal como al elemento necesario de su propia existencia. Si no existiese el mal podríamos concebir un bien ya todo realizado, sin voluntad; podríamos concebir un bien en sí que haría imposible la bondad de un hombre, si un hombre es bueno queriendo el bien. Un bien completamente realizado, sería, entonces, la negación del bien, es decir, precisamente, su contrario.

Ahora bien, si ésta es la relación del bien con el mal, si el mal no es otra cosa que aquel contrario del bien, de quien éste triunfa perpetuamente en su proceso de actualización, la voluntad del mal no puede ser sino la no-voluntad del bien, la cual no se concibe de otro modo que en función de la voluntad del bien. Sólo en cuanto hay una voluntad del bien existe la correlativa voluntad del mal, que es vencida y anulada por la primera. Esto no significa, evidentemente, que existiendo la voluntad, el mal y la no-voluntad no sean por estar ya anulados. El siendo de la voluntad importa constantemente el generarse de la voluntad, la cual nunca es por tal razón generada, ni su contrario, por lo tanto, se destruye jamás.

Y la realidad eterna del mal como de la no-voluntad es inmanente en la eterna vida del bien.

Así se ha contestado a la pregunta de sí la voluntad es conjuntamente mal y bien. La voluntad es bien, pero también es mal, en cuanto ella, además de ser ella misma, como acto que es, y, por consiguiente, perpetuo proceso de autoproducción, es también lo contrario de sí misma. Se puede decir que querer sea bien, y no querer sea mal, a condición de no considerar abstractamente el no-querer como algo que sea por sí, fuera del querer, sino más vale como la base del mismo querer.

6. Crítica del concepto abstracto del mal

Contra este concepto del mal obtenido del análisis directo de nuestra común consideración de la conciencia moral –pero que requiere sin duda una capacidad no usual para manejarse a través de conceptos rigurosos– se opone la circunstancia de que el mal no es algo abstracto, como parecería desprenderse del precedente análisis, sino una realidad histórica, concreta. No es el lado negativo del querer actualmente querido sino, también él, un actualmente querido, de la misma manera que el bien. Y así como hay hombres buenos también hay malos, o, por lo menos, hay acciones malas al lado de las buenas.

Esta oposición nace de un error antiguo y que siempre subsiste –más bien casi constitucional de la mente humana– y que, sin embargo, es de los más difíciles de extirpar, aunque no menos ridículo que aquél que cometió el loco Mancini, según cuenta Poggio en sus *Chistes.* Éste solía alquilar asnos para transportar cargas de grano. Un día que volvía cansado del mercado montó sobre el mejor de estos asnos, y cuando llegó a su casa y quiso contar cuántos tenía notó con mucho disgusto que le faltaba uno. No contaba, en efecto, el asno que cabalgaba. Dejó los asnos a su mujer, quien los devolvió a los dueños, y con gran aflicción, siempre sobre el asno, volvió a recorrer todo el camino en busca del asno perdido, mirando por todas partes e interrogando a cuantos encontraba. Naturalmente que al final tuvo que volver a su casa sin haber encontrado su asno y llorando su mala suerte. Y sólo cuando llegó a su casa, ya de noche, y su mujer le instó a que se apeara, se dio cuenta que tenía delante el asno que con tanta pena había buscado.

Quien en realidad ve el mal sin ver el bien en que el mal es vencido y anulado, ve los asnos que tiene delante, pero no aquel sobre el cual cabalga; ve la voluntad opuesta a la suya y que deprecia, pero no la propia con la cual deprecia a la otra y sin la cual esa otra, como depreciada, no existiría. En verdad, no es posible darse cuenta del mal que hay en este mundo sin asumir una actitud espiritual moralmente superior al mal, ya que no se puede manifestar como cualquier acto indiferente de la naturaleza. Se juzga, y se juzga con una reprobación, que es una rebelión de la conciencia, o sea un acto de buena voluntad, de suerte que el mal no es y no puede ser mal por sí mismo. Cuando el mal es mal, ya está muerto en la conciencia purificadora que lo juzga; y si a veces el juicio del mal es juzgado a su vez como la manifestación de un gusto maligno, que saborea la dulzura de la infe-

rioridad de los otros, también entonces el mal se resuelve y aniquila en el bien. Pero no ciertamente en el juicio maligno, sino en el juicio de quien siente la malignidad de ese juicio.

7. El error de la ética intelectualista

Por lo tanto, la voluntad se concibe como creadora del mundo moral siempre que se piense que es creadora del bien; y, como creadora del bien, creadora de sí misma. Una teoría moral que distinga entre el bien y el querer y nos haga un presupuesto del querer bueno, como las teorías intelectualistas del conocimiento distinguen entre la verdad y la mente que la conoce y la hacen un antecedente de ella, es una teoría que niega el carácter esencial de su objeto.

Por otra parte, una teoría moral fundada en el concepto de ese carácter esencial del mundo moral, no era posible mientras la realidad fue concebida por la filosofía como realidad natural: aquella realidad que el espíritu tiene delante de sí y de la cual él por un lado es parte y por el otro se le contrapone como espectador (él mismo es parte como ser natural y se le contrapone como mente que la conoce).

El espíritu, en esta concepción, ve fuera de sí toda la realidad y su producción; y al bien, si igualmente lo ha de entender como algo que él también tiene su realidad, no le puede señalar un lugar sino en ese mundo que tiene frente a sí y del cual es espectador. Esto es, el bien no se podrá concebir sino como *objetivo:* no creado, más bien presupuesto por el espíritu, quien de su parte no podrá forjarlo sino descubrirlo y a él conformarse. Descubrirlo, sobre todo.

8. La ética griega eudemonista

Éste es el carácter más relevante de la ética griega, que no advirtió nunca la verdadera naturaleza del acto moral, porque a la filosofía griega escapó completamente la practicidad o creatividad del espíritu, y la realidad apareció en todas sus formas como objeto de contemplación espiritual; y el ideal humano, por consiguiente, como un conformarse a esta realidad en sí. A este respecto el ὁμοίωσις δεῷ (*Teeteto*, 176 B) de Platón (que es ser máximamente feliz siendo máximamente justo), recordado por Rosmíni[1] no difiere nada de la ἀρετὴ aristotélica, que no es otra cosa que hábito unido a la recta

[1] *Princ. della morale,* ed. Gentile, pág. 117.

razón, o mejor con la sabiduría (φρόνηρις), de donde nosotros nos sentimos capaces de elegir lo mejor para nuestra felicidad; ni tampoco de la ascética cínica, ni de la hedonística cirenaica, ni de las doctrinas derivadas estoica y epicúrea, concordes efectivamente en recomendar el δμολογουμένως τή φύσει ξήν..

Toda esta ética es una ética eudemonista, que verificando la tendencia natural del hombre a vivir feliz, reduce el ideal a la sabia búsqueda de esa felicidad, que no es el estado que el hombre debe instaurar, sino al que debe volver, porque por ligereza se ha apartado (de ahí el mito de la edad de oro, punto de partida y no punto de llegada de la historia humana): estado existente en sí, ya como ley de la naturaleza o como norma ideal; presupuesto, en cada caso, de la propia actividad espiritual. El más alto ideal de la moralidad antigua es la simple justicia; y la justicia no es instauración de un nuevo orden sino respeto y conservación de un orden natural o ideal, preexistente al acto que lo reconoce.

La ética eudemonista es intelectualista. Su bien no es el objeto de voluntad (que produce el propio objeto), sino objeto de inteligencia (que presupone, en cuanto pura inteligencia, el propio objeto). Por consiguiente, también es una ética legalista. Su bien es ley, como ley abstracta; ley presupuesta por la voluntad que debe ejecutarla. Ley ideal para Platón, natural para los cínicos, para los cirenaicos, para los estoicos, para los epicúreos y también para los sofistas. Siempre es así una determinación trascendente el acto moral. Aquel παράδειγμα del cual habla Platón en el *Teeteto,* ὑεῖον εὐδκιμονέστατον (176 E), un ejemplar de vida divina y plena de beatitud. Divino porque es beato.

9. La ética cristiana y Kant

El Cristianismo es el que conquista el punto de vista propio de la moral, pues descubre, puede decirse, la potencia y, por consiguiente, la naturaleza del espíritu como actividad creadora del mundo que es suyo, desvalorizando la ley, letra muerta fuera del amor, que es la vida misma del espíritu; y contrapone el espíritu a la carne, a la naturaleza, gobernada por aquella ley de la felicidad que sólo conocía la ética griega; y ruega a Dios que se haga su voluntad *(fiat Voluntas tua!),* así como ésta obtiene su realidad en la voluntad humana, fuera de la cual es

voluntad que no salva al hombre y que no crea el mundo moral.

De esta nueva ética, que se puede decir la ética del amor contra la ética de la sabiduría, o la ética del espíritu contra la ética de la naturaleza, y, en suma, la verdadera ética, intuida y proclamada por el Cristianismo, el primer intérprete genuino en la historia de la Filosofía es Manuel Kant, quien fue el primero que vio que la voluntad no puede tener un bien que cumplir, o mejor una ley, si no tiene en sí esta ley: si no es ***autónoma***. Autonomía que ningún filósofo jamás había afirmado (se encuentra un ligero indicio en Giordano Bruno, aunque no coherente con su filosofía general), no obstante que en la antigüedad se había buscado la libertad de querer como condición (***ratio essendi***) de la moralidad, y la exigencia se había agravado vivamente en las disputas cristianas alrededor del dogma de la gracia, que mientras procuraba sustraer al hombre del dominio de la naturaleza no lograba unificar la individualidad humana de la persona con ese sobrenatural principio espiritual y libertador.

La libertad de que se habla antes de Kant es bien otra cosa de la autonomía kantiana, no obstante que las dos palabras puedan parecer sinónimas y puedan, de hecho, usarse una por otra. Aquella libertad es la libertad del querer, que es libre porque tiene la ley frente de sí y puede conformarse a ella o disentir. La autonomía es la libertad del querer, que es libre, no porque tiene en su contra, sino en sí la ley y no puede no conformársele si se realiza a sí mismo. Aquella libertad se une por esto al concepto de la dualidad irreductible del bien y de la voluntad. La autonomía, en cambio, es la afirmación de la unidad radical e inseparable de los dos términos. La vieja libertad es atributo de un espíritu que no es espíritu, porque tiene fuera de sí el bien, lo presupone y, por ello, no puede producirlo, mientras que la autonomía es el atributo del verdadero espíritu.

La autonomía de Kant no debe entenderse, como lo hace Rosmini, en el sentido de la autonomía de cada individuo. Nada más contrario al espíritu de la moral kantiana.

El mismo Rosmini advierte que el carácter esencial de la ley moral según Kant es la necesidad y universalidad y, por lo tanto, habría debido presumir que Kant no podía considerar propia del querer individual, o mejor de un querer contingente y particular, una ley semejante. La voluntad a la cual se refiere Kant es igualmente la volun-

tad universal, la voluntad sí del individuo, pero en cuanto universal, esto es, que se determina según una ley que puede ser concebida como ley de cada ser razonable; en cuanto, en una palabra, es voluntad racional, la cual no es un hecho, como dice Rosmini[1], porque su racionalidad o universalidad significa precisamente que ella es una ley.

10. La ética rosminiana

Ni es exacto tachar la moral kantiana de subjetivismo, como lo ha hecho Rosmini, porque la autonomía kantiana y la negación kantiana del eudemonismo tiene ni más ni menos el mismo significado que la objetividad rosminiana, y que la polémica rosminiana contra el subjetivismo moral. No es necesario dejarse arrastrar por equívocos de palabras que se usan a menudo por diversos filósofos con opuestos significados. El sujeto, de quien Rosmini justamente no quiere dejar depender la norma de la conducta, no tiene nada que hacer con el sujeto kantiano, que es, como ya se ha hecho notar, la voluntad que tiene una forma universal, mientras que el sujeto de que habla Rosmini se contrapone a la voluntad universal, porque es el YO que se determina de hecho, o como él dice [1], «en el orden de la realidad» según ciertas leyes que emergen de la naturaleza del mismo YO y se resumen en el instinto de conservación, que denomina *instinto de la felicidad.* Tendencia natural, de la que exactamente dice que «no tiene nada que hacer con la moralidad» y que al revés «este instinto de la felicidad es propiamente lo contrapuesto del elemento moral, de la misma manera como el *sujeto* es por su naturaleza lo contrapuesto del objeto». No menos rigurosamente que él, Kant había contrapuesto el principio universal del amor propio, o sea de la propia felicidad, como fuente de todos los principios *materiales* y, por consiguiente, empíricos, subjetivos, particulares de la conducta, a la voluntad, principio de legislación universal, que en la *forma* de la universalidad encuentra el fundamento de su necesidad.

Pero detengámonos en Rosmini, cuya doctrina se presta a útiles observaciones. La posición de Rosmini a este respecto es idéntica a la del filósofo alemán, a quien critica; como puede advertir quien comience brevemente con la teoría del conocimiento, de la cual parte en

---

[1] *Op. cit.,* pág. 99.
[1] *Op. cit.,* pág. 12.

efecto la filosofía de Rosmini. Éste publicó en 1830 el *Nuovo Saggio sull'origine delle idee,* y al año siguiente de su doctrina del conocimiento, expuesta en el *Nuovo Saggio* expuso su ética en la pequeña obra *Principa della scienza morale,* completada en 1837 con una *Storia comparativa e critica de sistemi intorno al principio della morate,* así como había en el *Nuovo Saggio* antepuesto a la exposición de la propia teoría una historia de aquellas que habían sido propuestas antes que él[1]).

En el *Nuovo Saggio* Rosmini reconoció la gran importancia y novedad del problema del conocer, como había sido planteado por Kant. Éste había advertido con profundidad que la experiencia, como experiencia sensible o conjunto de sensaciones que el alma tendría del mundo externo, o sea como conjunto de hechos particulares y contingentes, no puede explicar el origen del conocer, sistema de nexos universales y necesarios. La experiencia podrá dar la materia del conocer, pero no la forma que nuestro conocer reviste en los juicios en que él se determina.

Estos nexos en virtud de los cuales en cada juicio se enlazan de distinta manera los dos términos del juicio mismo, son los conceptos con que se elabora la materia de las sensaciones y que Kant llama *categorías.* Las que son las formas con que se conocen todos los fenómenos de la experiencia; formas no contingentes como la materia variable del conocimiento, sino necesarias y constantes en el variar de las sensaciones a las cuales se refieren. No particulares y subjetivas como las sensaciones, sino universales y, en cuanto tales, principio de toda objetividad de nuestro conocer. Es necesario distinguir entre ese fantástico elemento objetivo que, como lo advierte el mismo Rosmini, mejor se diría *extrasubjetivo,* y que es ese presunto mundo exterior al sujeto, que por medio de los sentidos provocaría el nacimiento de las sensaciones del espíritu, pero que no es de ningún modo objeto, si por *objeto* se entiende el fin del conocer (puesto que si él existe –como Kant

---

[1] *I Principii della scienza morale* fueron publicados por primera vez en Milán, Dip. Pogliani, en 1831; y por el mismo tipógrafo, reproducidos como primera parte del volumen VII de las *Opere edite e inedite,* con una «Prefazione alle Opere di filosofía novale» en 1837, volumen concluido el mismo año con la *Storia comparativa.* Los dos escritos fueron reimpresos juntos en el vol. X de las *Opere* en las ed. Batelli y C. Napoli, y en una 3ª edición «efectuada en el ejemplar de la segunda y anotada por el autor», ad Intra, por el tip. Bertolotti en 185 7. Fueron después compendiados en el *Sistema morale,* con el cual se inicia la *Filosofia del diritto,* Milano, tip. Boniardi Pogliani, 1841.

y Rosmini lo presuponen–, no puede ser sino ignoto, extraño por completo a toda relación con el sujeto y, por consiguiente, más allá de toda la esfera del conocer); y el verdadero y real elemento objetivo, que es aquello que conocemos como no subordinado a nuestra subjetividad particular, sino determinado en una forma universal y, sin embargo, válida para todas las mentes. Correlativo, por lo tanto, a una mente, pero no a la mente subjetiva; o también, si se quiere, correlativa al sujeto, pero no al sujeto limitado y particular.

Frente al falso objeto fantástico las categorías kantianas son subjetivas, porque no son lo desconocido sino lo conocido; mejor, la misma cognoscibilidad de todo. Sólo que su subjetividad coincide perfectamente con la objetividad del objeto verdadero y real.

En su *Nuevo Saggio* Rosmini acepta la solución kantiana, pero con dos modificaciones que le parecen substanciales. Y tales le pueden parecer porque también allí no se ha dado exactamente cuenta del pensamiento de Kant. Una de ellas es que las categorías, o formas del intelecto que conoce, no son las doce que contaba Kant, sino una sola: la idea del ser. La otra, que la categoría no es subjetiva sino objetiva. No es el intelecto sino el objeto que el intelecto intuye.

Pasemos por alto la cuestión de la unidad o multiplicidad de las categorías, que no interesa. Por lo que se atiene a la objetividad de la idea del ser, todos los esfuerzos que Rosmini efectuó siempre en el *Nuovo Saggio* y en todas sus obras posteriores para destacar esa idea de la mente y contraponerla como simple objeto, vienen a significar solamente la preocupación por garantizar al elemento formal pero constitutivo del saber, un valor superior al sujeto entendido como sujeto finito. Es la misma preocupación de que había estado animado Kant en su obra de restauración, después de la demolición escéptica de David Hume.

También Kant quiere mostrar en la *forma* del conocimiento el principio de su objetividad; y si nos hace de ella una función del intelecto mismo, en vez del YO que se actualiza en los juicios del intelecto, distingue radicalmente este YO del YO empírico, o sea del concepto que el hombre puede hacerse de sí mismo como ser finito, tal cual le es dado conocerse en la experiencia, puesto que este Yo empírico supone aquel otro Yo, y si el uno es finito y particular, el otro es el que así lo afirma, porque es, a su vez, infinito y universal.

Decir que el intelecto *intuye* solamente la idea, que es la forma de

todo conocimiento, no basta para determinar un pensamiento distinto del de Kant, hasta que de esta intuición no se haga una forma de experiencia, lo que naturalmente Rosmini no puede hacer, porque la experiencia también para él presupone esa intuición, que para el intelecto humano es la condición de todo conocimiento experimental.

Entonces, la intuición rosminiana es una palabra que, si tiene un sentido, no puede significar el que Rosmini supone: un objeto antecedente a la misma intuición intelectual, sino la simple objetividad del término intuido por la mente humana; es decir, el valor universal y necesario del contenido de la mente que intuye.

En conclusión, tanto para uno como para otro filósofo el valor del conocimiento no se explica si no se admite una condición de la experiencia, que no se deduce de ella sino que es presupuesta por ella desde su origen, y que es, por consiguiente, *a priori*. Condición que es la *forma* del conocimiento, de la que éste obtiene su valor objetivo (universal y necesario), mientras que de la experiencia puede recibir solamente la *materia.* El mundo, pues, tal como lo conocemos, tanto para el uno como para el otro, no es un mundo que nos puede ser dado por la experiencia, sino un mundo en el cual está inmanente esa objetividad, que es la luz de nuestro espíritu. Es un mundo inconcebible sin el espíritu, porque está regido por las leyes mismas del espíritu. Todo el viejo mundo natural, materialistamente concebido como el antecedente del espíritu, se manifiesta como una ilusión de la mente, inconsciente de su propia actividad constructiva.

Cuando Rosmini pasa de la teoría del conocimiento a la teoría del obrar moral, ya se encuentra precedido igualmente por Kant, quien, negada la posibilidad absurda de entresacar la necesidad y universalidad de la ley moral de hechos empíricos que son simples hechos, –como los hedonistas, utilitarios y, en general, eudemonistas– y se comprueban sin poder valer nunca como normas imperativas, no podía volver a colocar el principio de la legislación universal válida como necesaria en la *materia* de la experiencia moral, sino en la *forma,* mediante la cual toda esa materia obtiene un valor moral.

Que el hombre aspira a la felicidad es un hecho de experiencia. El hombre se determina en una infinidad de aspiraciones, que son otros tantos hechos, todos contingentes y particulares, y, en este sentido, subjetivos. De ninguno de ellos, ni de su totalidad, podrá nunca surgir nada de universal, necesario, objetivo, como debe ser la ley

moral. Del mismo modo el deber que inviste al hecho, transformándolo en acto de buena voluntad, no puede ser sino *forma,* esto es, la voluntad misma, no en cuanto esto o aquello querido, sino como querer en su forma universal.

Por la concepción del espíritu a que había llegado Rosmini en el *Nuovo Saggio,* debía de conducirse por el mismo camino al moverse en busca del principio moral, ya que, en cuanto se ha entendido que en la realidad conocida por la experiencia no hay lugar para nada que sea necesario y universal, no es posible entonces pensar que la moralidad tenga su principio en ese mundo que conocemos merced a la experiencia. También para Rosmini este principio debía residir en la forma del espíritu como actividad moral, como voluntad; debía residir en la forma necesaria y universal de la voluntad. Y el ser intuido por el intelecto no es para él sólo el fundamento, o la condición del conocer, sino, además, del deber; es decir, el bien, lo que debe ser, en su máxima universalidad.

Bien objetivo, ciertamente, pero que se puede contraponer a la forma de la voluntad kantiana con el mismo derecho con que la idea del ser, forma del conocer, se puede contraponer, a este respecto, a la categoría kantiana –cuando no se ha entendido bien el valor de la doctrina de Kant–; pero si se entiende exactamente el significado de la forma moral kantiana y, por consiguiente, de la autonomía por él exigida en moral, la moral rosminiana no se puede no considerar, también ella, una moral formal y autónoma.

11. El formalismo de Kant y el carácter dialéctico de la concepción rosminiana del querer moral

Pero la moral rosminiana supera la de Kant por la concepción dialéctica de la voluntad que el filósofo italiano introduce en el formalismo ético, puesto que el formalismo kantiano puede explicar el bien, pero no puede explicar el mal, y, por consiguiente, puede explicar el mismo bien solamente como un bien abstracto, que no es bien verdadero, y que no se puede efectivamente determinar sin recurrir a un principio extraño.

La forma, como definición del carácter necesario y universal del puro querer, me podrá decir: «obra de tal modo que tu máxima pueda servir como ley universal»; pero lo que debo hacer, ella no podrá decírmelo, porque es una forma vacía. Y así la quiere Kant, porque no

ve que la forma pueda llenarse sino mediante una materia proveniente de otra fuente.

En suma, la voluntad, como simple voluntad buena, no quiere nada, porque se quiere únicamente a sí misma (actualizarse a sí misma). El bien que ella querrá, le será ofrecido por la experiencia, de aquello que empíricamente es bien, no por la voluntad, sino por lo que llama Kant «facultad de desear inferior», o sea por el apetito (por el instinto de la felicidad), diría Rosmini.

Claro es, sin embargo, que si el bien del apetito pudiera transformarse en bien de la voluntad, esto es, en la misma voluntad, la voluntad debería ya en sí tener el principio de esta determinación; y concebida dualísticamente la voluntad buena frente al apetito, la voluntad como principio de bien no puede producir sino bien, puro bien. Éste, siendo tal, no es bien concreto, porque, como se ha visto, el bien no se puede realizar como acto de voluntad, sino como superación del mal. Por eso una voluntad radicalmente buena es incapaz de actualizar el bien. Éste es el gran defecto del formalismo kantiano.

Distinguiendo Rosmini entre objeto y sujeto, o sea entre el momento universal y el momento particular del querer, como entre momentos del mismo libre querer, introduce en el seno mismo de la forma moral el principio de la vida y del movimiento, la universalidad que está presente en el espíritu humano como «chispa del fuego divino», y le confiere el valor absoluto de fin.

Pero no existe solamente la idea del ser en el espíritu humano. «Por esta idea en el hombre se admitió una singular contrariedad de naturaleza, por la cual ora se nos muestra manifiestamente un ser limitado, ora se nos engrandece y se nos aparece como infinito. Es verdaderamente un ser, mezcla de finito y de infinito. Estos dos grandes elementos así opuestos, que ligados y casi mezclados en conjunto forman el hombre, explican esa perpetua y esa esencial lucha que presenta en sí la naturaleza humana a quien la contempla. Puesto que nada hay de más débil, nada de más mísero que él, cuando se lo contempla desde el punto de vista del sujeto-hombre, y nada al mismo tiempo de más noble y más excelso, de más venerable que él, en cuanto se lo considera desde el punto de vista del objeto-ser, al cual esencialmente el hombre contempla y atiende»[1].

---

[1] Página 27.

Para Rosmini el sujeto humano es distinguible –pero no divisible–, en sujeto inteligente y sujeto sensitivo. «La existencia de un sujeto meramente inteligente», dice en la *Antropología,* «es la existencia de un sujeto sin acción, sin pasión, sin movimiento, absorto en una inmóvil contemplación que lo tiene fuera de sí y desde la cual no puede pasar a encontrarse a sí mismo»[2].

Un mundo perfectamente inteligible o ideal es inconcebible, porque sería para un sujeto que no se podría encontrar a sí mismo y que, por consiguiente, no sería sujeto.

Mediante el sentido el sujeto aprehende la realidad, no como puro sentido, que no es conocimiento, ni conciencia, sino por el sentido unido al intelecto como unidad de dos principios. Unidad que se refleja sobre sí misma, y que, percibiendo la propia identidad, dice: Yo, cuyo acto primero –afirma escolásticamente Rosmini– es sentido e intuición conjuntamente. Es esa síntesis a priori a la cual se había referido Kant y que Rosmini dice más bien *percepción intelectiva.*

De esta unidad sintética que es el Yo, Rosmini toma cuenta, respecto de lo ético, mucho más que Kant, comenzando ya en su teoría del conocimiento, puesto que también el conocer tiene su valor moral, si se concibe como verdadera y propia actividad espiritual.

Kant no había advertido este aspecto de la cuestión gnoseológica. Lo demuestra lo siguiente: que en su «Crítica de la razón pura» no hay lugar, ni de hecho ni de derecho, para el problema del error, que es donde aparece efectivamente el carácter moral del conocimiento.

Un conocimiento por completo necesariamente verdadero tendría el mismo valor que una conducta por completo igualmente buena, esto es, ningún valor; puesto que en su necesaria determinación se mostraría vida natural, no vida del espíritu, que se distingue de la naturaleza porque es un proceso libre. Como tal, es verdad; pero no es verdad inmediata y necesaria, sino verdad que triunfa del error, y así, como ya se ha visto, es bien que toma su razón del mal.

Un conocimiento sin error no es conocimiento; es naturaleza, mecanismo. Al mecanismo le falta el sujeto, el Yo, que pone delante de sí al mecanismo, y se pone, por eso, como mecanismo propio, frente al mecanismo: es lo que se llama libertad. Y se distingue, en conse-

---

[2] *Antrop. in seruizio delta scienza mor.,* ed. Batelli, p. 296.

cuencia, del propio acto en la manera de considerarlo, y por ello de hacerlo, no necesario.

Kant descubre un nuevo y admirable instrumento del conocer, un instrumento dentro del cual, en verdad, no se puede ver sino la libre actividad del Yo; pero Kant lo contempla por fuera, desde donde no puede parecer otra cosa que un instrumento y, por consiguiente, infalible y necesario, de extrínseca necesidad.

En cambio, ya en su *«Nuovo Saggio», Rosmini* siente la necesidad de distinguir entre conocimiento *directo y reflexivo.* El primero «libre de error, porque es obra de la Naturaleza»[1]: «hecho de la Naturaleza inteligente, la que no yerra»[2]: simple aprehensión inmediata del objeto; aprehensión sintética del objeto en el complejo de sus elementos indistintos que el conocimiento reflexivo analizará y recompondrá en una nueva síntesis por obra de la voluntad y no del intelecto.

Viniendo del conocimiento directo al reflexivo, se pasa del conocimiento a la afirmación de lo conocido. La segunda operación no aumenta lo conocido; es «un reconocimiento de lo que se ha aprehendido, dejándolo en la misma forma en que se lo ha aprehendido».

Y aquí comienza la posibilidad del error, porque no hay error sino donde el hombre hace uso de la propia voluntad. De ahí la teoría del *asentimiento* a la verdad, la cual se presenta en primer término como un juicio posible, simple objeto de intuición, en donde todavía no se despliega la actividad del sujeto. «De tal manera», dirá Rosmini en la *Lógica*[3], «que un hombre, introducido en una habitación llena de cosas de gran valor, en donde estuviesen mezcladas raras gemas con vidrios, y a este hombre se le hubiese dado la facultad de apropiarse de aquella parte del tesoro que mejor le pareciese, primeramente contemplaría tantas riquezas procurando discernir las verdaderas de las falsas, y después se apropiaría de aquellas que creyese verdaderas joyas».

«Así ocurre con los conocimientos y con las opiniones, porque una cosa es el acto de intuirlos simplemente y otra el acto de examinar su valor, esto es, de pesar las razones de los juicios posibles, y otra

---

1 *N. Saggio,* n. 1276.
2 N. 125.
3 N. 301.

cosa es todavía el acto de aprehenderlos y hacerlos propios y personales, que es el *asentimiento*».

«La índole propia del acto de ver con la mente consiste en lo siguiente: que con ello los objetos se consideran en sí, sin relación con el sujeto, y en donde todavía no se puede decir que los objetos intuidos sean del que intuye. Pero cuando el sujeto no solamente intuye, sino también se produce el acto de asentir, en ese acto él se une a los objetos, que existen no obstante sin él, y se somete a ellos como a la verdad; acepta personalmente los objetos como verdaderos y, como tales, también deseables y siendo normas para él. En ese hecho, con el cual el ente intelectivo se adhiere completamente a los objetos, aumentando así el propio ser subjetivo con la participación del ser objetivo, se esconde un gran arcano». Es el arcano que Rosmini posterga para revelar en su *Teosofía,* esto es, aquella unidad del ser ideal con el ser real, que es el ser moral. Ese ser moral que ya se ve señalado por él en el pasaje citado de los *Principios de la ciencia moral,* como singular contradicción de la naturaleza: esa mezcla de finito y de infinito que *es* el hombre, y que le hace escribir en la *Historia* que la moralidad no es una idea ni algo que pertenece al orden ideal. «Tanto el orden del ser real como el orden del ser ideal es completamente distinto del orden del *ser moral,* La moralidad no pertenece ni al mundo de la realidad ni al mundo de la idealidad. La moralidad consiste en la relación de esos dos mundos. . . No conviene, entonces, confundir ni el orden físico de las subsistencias ni el orden racional de las ideas con el orden de la moralidad. Este orden es aquel que liga conjuntamente los dos primeros órdenes, los perfecciona, los completa y les da la forma de una absoluta bondad»[1].

«La verdadera concreción del conocer, diríamos nosotros, no reside en el puro conocer abstracto, sino en la moralidad del conocer; y, por otra parte, la verdadera concreción de la naturaleza, o del orden físico de las subsistencias, como dice Rosmini, está en su espiritualización moral»[1].

La abstracción del conocimiento anterior al asentimiento está expresada por Rosmini al definir este conocimiento (porque, para él

---

[1] Cfr., n. 951 y *Teosofía,* n. 739.
[1] Cfr. parte I, cap. III § 5.
[2] *Lógica,* n. 133 y 134.

como para Kant, cada conocimiento es un juicio) como un *juicio posible*[2]. Además, la concreción del acto espiritual del asentimiento en el cual interviene y se obliga la personalidad del sujeto, la demuestra con su teoría de la facultad del asentimiento, que él se cuida muy bien de impedir que se la entienda como una potencia particular del hombre. Potencias son el sentido, el intelecto, la voluntad, por medio de las cuales el sujeto cumple ciertos actos, mientras que «el acto de afirmar aquello que entiende, el sujeto hombre lo hace por sí mismo, –porque ese acto no es otra cosa que un acomodarse a lo que entiende– y no es entender nada nuevo». Y Rosmini formula una regla para conocer cuándo los actos se cumplen inmediatamente por el sujeto y cuando se cumplen por él en virtud de sus potencias. «En caso que en el acto de que se trata, se advirtiese un movimiento de todo el sujeto (del YO), y ese movimiento fuese tan simple que no se pudiese distinguir ninguna actividad particular contrapuesta a otra, ese acto es inmediatamente del sujeto; pero cuando en el acto se advierte un movimiento parcial del sujeto, de suerte que no es todo e indiviso el sujeto que se mueve o se modifica, ese acto es del sujeto mediante una potencia suya»[1].

12. Elementos intelectualistas que persisten en la doctrina rosminiana

Ahí, entonces, en este acto indivisible del sujeto, reside la verdadera realidad del espíritu, que puede tener potencias, pero que no puede ser ninguna de sus potencias; sin embargo, si en el análisis del espíritu, éste se muestra por una parte sentido, por la otra intelecto y por lo tanto, percepción intelectiva; de una parte instinto y de la otra voluntad; de una parte inteligencia y de la otra querer, el espíritu realmente está donde está todo, y obra inmediatamente llevando la propia realidad al seno de la idea, que de otra manera se esfumaría en una abstracta posibilidad, iluminando con la idea, o idealizando, a la naturaleza misma que se petrificaría de otro modo, en una subsistencia física.

El sujeto, entonces, es sujeto del conocer en cuanto es concreta potencia moral. Es conjuntamente conocer y querer. Unidad que él puede realizar en cuanto no es realidad ni idealidad, sino una cosa y

---

[1] *Lógica,* n. 130.

otra y, por esto, realidad moral, que no es ni puro ser ni puro deber ser, ni puro finito ni puro infinito.

En esta concepción intrínsecamente moral del conocer, en esta crítica del conocer abstracto como mera actividad teorética que presupone el objeto, Rosmini, antes de proponerse el problema acerca del principio de la moral, lo había resuelto. Su reconocimiento práctico del ser –que a un juez superficial puede parecer un principio intelectualista de la moral– está fundado, en cambio, sobre una concepción anti-intelectualista del conocimiento; concepción en la cual Rosmini en su *Nuovo Saggio* se remonta a Descartes y más a Malebranche, por la teoría que tanto uno como el otro profesaron acerca del origen del error, pero que va más allá del movimiento cartesiano, esto es, hasta la corriente agustiniana de la psicología escolástica, prevalente principalmente por obra de Duns Scoto y de Occam, representando el más genuino espíritu cristiano frente al racionalismo intelectualista griego.

Y de estos remotos orígenes, la doctrina rosminiana, en la teoría del conocimiento como en la ética, conserva visibles rasgos en la abstracción y mecanicidad de las distinciones, sutiles y solidísimas al mismo tiempo, en donde Rosmini disgrega la indivisible unidad del espíritu, que más tarde debe reconstruir fatigosamente, pero sin ningún éxito. Su error metódico puede ser definido en general de esta manera: que Rosmini anticipa al análisis lo que es producto del análisis, y deja escapar por esto la unidad viva, originaria sobre la cual trabaja el análisis.

Así, distinguiendo analíticamente el objeto y el sujeto, puede retener los dos términos como anteriores al acto único de cuyo seno han sido abstraídos. Así también, distinguiendo entre el abstracto aspecto teorético y el momento práctico del mismo conocer, hace preceder el intelecto a la voluntad, y los dos al asentimiento, y el reconocimiento especulativo al reconocimiento práctico. De este modo le ocurrió a Descartes, quien, con su oposición no ideal sino real entre intelecto y voluntad, se encontró frente a dificultades insuperables[1].

Así, en la filosofía rosminiana no es posible darse cuenta de qué manera se conciba la teoría de la percepción intelectiva con la del

[1] Cfr. mi *Teoria generale dello spirito come atto puro.* 4ª ed. Bari, Laterza, 1924, págs. 234-5.

asentimiento, o aquella del reconocimiento especulativo con la del reconocimiento práctico, una vez que se las ha hecho dos cosas distintas, una de las cuales puede estar sin la otra, es decir, el reconocimiento especulativo sin el práctico. Éste debería agregar alguna cosa al primero, aportar un nuevo elemento, y, por tanto, el primero, si es un momento real del espíritu, incluye aquel mismo elemento que sería la característica del segundo; y si no lo incluye, cesa, según la misma doctrina rosminiana, de ser algo de actual para resultar un mero juicio posible.

«Si yo», dice Rosmíni[1], «juzgando un objeto, lo considero puramente en sí mismo, en su propia entidad y dignidad, sin implicarlo en ninguna relación conmigo, yo no he hecho de él más que un juicio especulativo, lo he considerado en el orden de los entes, y le he asignado su lugar entre ellos, y nada más. Falta ahora que yo mismo me determine relativamente a este objeto». Aquí, evidentemente, Rosmini contradice el referido pasaje de la *Lógica,* en donde, en cada real juicio, en que interviene el sujeto con su asentimiento, se pone como esencial la relación del sujeto con el objeto. El análisis sería legítimo si este objeto considerado en sí mismo se concibiese como un elemento abstracto del acto cognoscitivo, en el cual el sujeto está presente en la afirmación del objeto que hace y no puede, por consiguiente, estimar teóricamente sin estimar prácticamente.

Se puede decir que la herida abierta en el espíritu con el presupuesto de la primera oposición de la idea (ser ideal intuido por el intelecto) y de la realidad (sujeto como sentido de sí), no se cicatriza jamás. Una primera unidad sintética es puesta por Rosmini como percepción intelectiva que unifica sensaciones y ser ideal, o sea idea y realidad (y, he aquí, la moralidad). Pero lo real, idealizado por el ser, resulta un juicio posible, toda una pura idealidad; y he aquí como resurge la necesidad de hacer posar esta idealidad en lo real, implantándola en el sujeto vivo que quiere; y he aquí el asentimiento, o reconocimiento especulativo; y he aquí de nuevo la moralidad.

Pero este mismo reconocimiento toca y no toca al sujeto, porque me pone frente a un objeto, y falta que yo me determine relativamente a este objeto, como se ha visto. Y «yo puedo determinarme de dos

---

[1] V. *Il princ. d. mor.,* pág. 8.

maneras, esto es, puedo adherir a aquel objeto de acuerdo al valor especulativo conocido en él, o puedo separarme de él y hacer, por así decir, mis cosas aparte, determinar mis afectos y obras según otras miras, sin que la entidad y bondad de aquel objeto influya en mis propósitos»[1]. Y he aquí todavía una vez más la moralidad.

Pero si fuese verdad que la estimación especulativa puede existir sin la práctica, ¿cómo podría nunca nacer la segunda? Pura estimación especulativa significa objeto sin sujeto, o bien objeto en que el propio sujeto está objetivado, idealizado. Y si ésta es la naturaleza del objeto, ya ser solamente objeto, ya resolver en sí el sujeto, ¿cómo podría jamás éste entrar en relación con él, o entrar en una relación que conserve el uno y el otro término de la relación misma? Es claro que donde el sujeto pudiese alguna vez encontrarse delante de un objeto que fuese todo, sin que él fuese nada, el problema mismo de la relación entre él y el objeto no surgiría jamás. Si hay un mundo como objeto del espíritu, no existe el espíritu. De la posición intelectualista no hay pasaje a una concepción del espíritu y, por consiguiente, de la moral.

13. Carácter de la moral rosminiana

Sin cerrar los ojos a este defecto dualístico que trabaja con las dificultades que provienen de la gnoseología, la lógica y la ética rosminiana, es necesario convenir todavía que Rosmini, si no llega a satisfacer, tiene el mérito de afirmar una exigencia profunda, que es el alma de toda su especulación, desde el *Nuevo Saggio* hasta la *Teosofía:* el concepto de la moralidad, o sea de la libertad esencial del espíritu, que no es aquello que es, sino aquello que él se hace, porque es autor de sí mismo.

En este concepto debemos fijarnos para entender el espíritu de su moral. De la que escapará todo el significado, altamente cristiano, para quien se detenga frente a ciertas deducciones y suposiciones analíticas, y quiera de ahí desprender la definición de sus tendencias. Quien, por ejemplo, atienda a ese pensamiento del hombre, una vez más indeciso entre el orden objetivo y el subjetivo, entre el ser y el placer, entre la idea y el sentido, en suma, entre el bien y el mal; y a esta deducción: «si escucha el ciego impulso a ser instantáneamente

---

[1] A. ROSMINI, *Il princ. della morale,* ed. Gentile, pág. 8.

feliz, él, al efectuar esa estimación, *mentirá,* se dirá a sí mismo que los objetos no son ese bien que son, que no son para él y ahora aquello que concibe que son en sí mismos; en suma, *desconocerá* aquello que conoce, negará ver lo que ve, sentirá la verdad en el fondo de su inteligencia, y se dirá a sí mismo que la cosa es de otro modo, renegando de ella»; quien quiera de la idea de esta situación inferir el carácter de la moral rosminiana, no puede no entenderla como el más crudo intelectualismo. Aquí el bien coincide con la verdad; y pues la verdad es un presupuesto del intelecto, este bien ya existe antes que se lo quiera, y se lo puede querer, porque ya existe. Aquí, entonces, no hay sentido de moralidad, de productividad del espíritu. Aquello que puede hacer el espíritu por sí, porque el bien ya está cuando él obra, no es otra cosa que el mal. ¡Extraño! Si moralidad es libertad, potencia creadora del espíritu, y bien es aquello que el espíritu crea, creándose a sí mismo, el bien, en esta situación, no puede ser otra cosa que el mal. Y ved aquí, en efecto, a Rosmini concluir que, precisamente, la libertad humana, que se dice fuerza práctica, es «esa terrible fuerza de decir falso a lo verdadero, de decir mal al bien, de invalidar ante los propios ojos esa entidad que tiene delante y que no puede destruir, de crearse un ídolo monstruoso y vano»[1].

Pero el verdadero pensamiento de Rosmini no está aquí; y es necesario considerar que ese bien que aquí aparece como un antecedente de la voluntad, no es sino ley de la moralidad, no la moralidad misma, el verdadero bien; y que se convierte en verdadero bien sólo en cuanto es querido en esa relación en que se ha visto que consiste para Rosmini la moralidad como unidad de ideal y real. «La *ley es* siempre un ser ideal, la *voluntad* es un ser real»[2]; y «el elemento moral consiste siempre en una determinación de la voluntad»[3]. Aquí más bien es el justo significado del reconocimiento práctico del ser, que es el bien, sí, pero en cuanto prácticamente es reconocido y, por consiguiente, obrado.

Y obrado puede ser, precisamente, porque también puede no ser obrado; porque, además de la ley ideal, la voluntad, como instinto, tiene también otra ley, que es su ley real, su ser inmediato; esa ley que

---

1 Pág. 13; cfr. *Filos, del dit.,* I, 77, 8.
2 Pág. 27.
3 Pág. 30.

no es una ley ideal y a actualizar, sino real por ser ya actuada. En efecto, el espíritu inmediatamente es mal, esto es, no es espíritu; se hace espíritu, y por eso es inmediatamente, idealizándose; y en cuanto se idealiza, haciendo el bien.

Por esta concepción dialéctica del querer, Rosmini puede bosquejar en su *Teodicea* una justificación inmanente del mal. Esto no le fue posible a Kant.

CAPÍTULO I

LA NECESIDAD Y LA TAREA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

1. Filosofía del derecho, Sociología, Teoría general del Derecho

Se ha discutido recientemente la razón de ser o posición lógica de una filosofía del derecho, y hace ya algunos decenios que la filosofía del derecho había sido negada, sin más ni más, para sustituirla ora por la *sociología* (obscurum per obscurius), ora por la así llamada *teoría general del derecho (allgemeine Rechtslehre*).

Contra la filosofía del derecho estaba el concepto mismo del derecho, puesto que, por influjo especial de la escuela histórica del derecho, y por influjo general del positivismo naturalista que prevaleció en la segunda mitad del siglo pasado, se veía en el derecho el *hecho,* el *fenómeno* histórico y social, del cual es obvio que no es posible un tratamiento filosófico. Concebir el derecho como hecho o fenómeno es ya negar la filosofía del derecho.

2. El derecho como IDEA

En efecto, la filosofía del derecho, que entró en crisis como consecuencia de la escuela histórica, había sido doctrina del derecho natural, aún antes que surgiese el verdadero y propio jusnaturalismo; es decir, había sido especulación a priori y puramente racional del derecho considerado, por eso, como *idea.*

Ni siquiera oponiéndose a la abstracción del jusnaturalismo anterior (y posterior), había sido menos racionalista Hegel en su *Filosofía del derecho,* quien no perseguía en todas las partes de su filosofía otra cosa que las formas necesarias de la idea en su desenvolvimiento dialéctico.

3. Inmanencia del método en el concepto del derecho

El método, en suma, de conocimiento y de investigación de cada objeto que se pretende estudiar, no es una cosa sobreagregada al objeto mismo, y sobre el cual se pueda discutir después que haya sido puesto el objeto, como si en el caso presente estuviese ya el derecho y se debiese todavía buscar qué forma de tratamiento lógico es capaz de consentir su naturaleza.

El derecho está frente a nosotros en cuanto se concibe y se define; y, para expresarlo más simplemente, podemos decir que el derecho está aquí cuando sabemos poco más o menos qué es lo que se entiende por *derecho.* Y entonces en nuestro concepto hay inmanente un punto de vista, o sea, precisamente, un método, dígase empírico o filosófico, en el cual no solamente va puesta, sino también resuelta, la pregunta que se creía que habría de formularse todavía. De manera que las críticas de la filosofía del derecho que tienen su punto de partida en la representación empírica del fenómeno jurídico, son, sí, claras e ineludibles, pero son también un tanto ingenuas y privadas de fuerza científicamente probatoria.

4. El derecho como fenómeno o hecho, y consecuencia de esta posición

La cuestión por resolver consiste en determinar si es posible concebir el derecho como puro hecho o fenómeno; y se refiere por esto no a un método que presuponga al derecho sino a la misma suposición del derecho. Y es necesario convenir que no ha faltado valor para desprender las consecuencias que derivan de la suposición del derecho como hecho, puesto que quien dice hecho,[1] dice naturaleza, determinismo, mecanismo, necesidad bruta, privada de todo fulgor de finalidad o racionalidad. Y estaba, por consiguiente, en la lógica de tal posición que el así llamado *fenómeno social* se resolvieran a considerarlo como un *fenómeno natural,* y que la esfera del derecho (por un fatal retorno al naturalismo estoico de los juristas romanos) se extendiese de los hombres a los animales, no porque éstos, como había ocurrido en la Edad Media, fuesen elevados casi a personas, sujetos del derecho, en tanto que responsables de su ser y de su obrar, sino

---

[1] Cfr. mi *Teoria generale dello spirito come atto puro,* 4ª ed. Bar, Laterza, 1924, págs. 154 y siguientes.

porque los hombres debían descender a ese nivel psíquico, donde no parece que resplandece ningún rayo de libre discernimiento, y el hecho no fuese otra cosa que la repetición segura de hechos semejantes y el realizarse de una ley que no puede cambiar.

Consecuencias semejantes han creado graves dificultades a la conservación del carácter específico e innegable del derecho, como hecho humano, que está ligado a un *valor,* y del cual el hombre antes o después, de una u otra manera, tiene conciencia firmísima de ser el autor.

Por eso, frente a estas dificultades se han detenido vacilantes los más discretos teóricos que han querido conservar al derecho, su propia índole de realidad histórica, esto es, producida por la consciente y progresiva actividad humana, aunque inteligible solamente a la luz de las condiciones determinantes y no ya de una idea que ella tiende a actualizar.

Consecuencias semejantes todavía no son los argumentos más apropiados para demostrar de modo perentorio el defecto de la posición de que se trata. Conviene mejor principiar con el concepto mismo de fenómeno y con el concepto de hecho. Dos conceptos que pueden coincidir y pueden divergir.

5. Distinción entre fenómeno y categoría jurídica

Quien dice «fenómeno» dice sujeto a quien el fenómeno aparece. A quien aparece, como la filosofía moderna lo ha demostrado, en virtud de la actividad propia del sujeto mismo, que mide, en vez de *forma* lo real, que se representa con el patrón de las propias categorías. El fenómeno, en síntesis, no es un ser que está por sí, *intuido* por la mente a la cual se hace presente, sino un modo de la mente en la conciencia que ella tiene de sí, y en suma, un modo de ser (y por esto de revelarse a sí misma) de la mente.

Un fenómeno natural es un modo de representarse la naturaleza en un cierto tiempo y en un cierto espacio, que son formas subjetivas de la misma actividad representativa. Ésta, por lo demás, no lleva a materia del propio representar nada que se pueda considerar anterior y extraño a la representación, sino precisamente *aquello que es el contenido.* En otros términos, no se representa sino a sí misma.

Un fenómeno histórico presupone en la mente del historiógrafo todas aquellas categorías de apercepción por las cuales se caracteri-

za, desde Tas más genéricas a las más determinadas y no designa, en su núcleo interior, sino un momento de la vida de aquella mente, de modo similar a como ella puede imaginarse,[1] condicionada en el todo. Un fenómeno histórico que, como jurídico se distinga de otros fenómenos históricos (morales, religiosos, científicos, etcétera), presupone (además de otras cosas) la *categoría del derecho,* hasta que por lo menos no se abandone la distinción, como infundada e ilusoria, efectuada entre ése y otros fenómenos. Distinción que el empirista no tiene ciertamente ningún deseo de abandonar.

6. La categoría como fenómeno y la categoría como tal

Tal categoría es susceptible de una doble consideración, y es necesario distinguir con mucho cuidado los dos modos de considerarla para poder advertir la insuficiencia, por así decirlo, orgánica y constitucional del empirismo jurídico, como de todo empirismo. Es decir, esa categoría puede convertirse en objeto de simple comprobación de hecho y de descripción empírica y, como uno de los términos de la experiencia, agruparse, a su vez, entre los fenómenos de los cuales es categoría o forma ideal, la que tiene también ella su historia, que es la historia *a parte subiecti* de los fenómenos correspondientes.

De esta manera es evidente que no se supera sino más bien se acrece y se almidona de nuevo el empirismo del fenómeno; pero, además de ser fenómeno, la categoría, por ser ese fenómeno que funciona como categoría de los fenómenos dependientes, necesita también ser *categoría* y que sea considerada como tal. Y éste es el descubrimiento de la moderna gnoseología.

La distinción, verbalmente fácil y obvia cuando se formula, resulta en cambio sutil y abstrusa cuando se determina con todo el rigor lógico, obstruyendo definitivamente el paso al empirismo y encerrándolo en sus límites insalvables. Es necesario, entonces, que ceda el puesto a una concepción superior.

Pero hay un modo neto y preciso de determinar tal distinción, y es aquel sobre el cual insiste el *idealismo actualista, o* sea el idealismo que no conoce idea o pensamiento que no sea acto del espíritu. En-

---

[1] Digo «imaginarse» porque, en realidad, ella no es algo diferente del todo (por el cual pueda estar condicionada). Ella es el mismo todo en el conocimiento de sí.

tiéndase bien, acto no ya hipostatizado y especulado, sino realizado y, por así decirlo, *acto en acto.* La categoría que vuelve a descender a fenómeno, no es categoría del pensamiento para el cual la categoría desciende nuevamente a fenómeno. En su hacerse fenómeno no se destruye como categoría, antes bien, se separa casi de sí como categoría, dejando, por consiguiente, detrás de sí la verdadera y propia categoría.

7. Inmanencia de la categoría jurídica en los fenómenos que son objeto de la historia del derecho

Ejemplo. El historiador del derecho tratará como fenómeno histórico la convicción jurídica que entre los romanos hacía de la esclavitud una parte del *ius gentium;* convicción jurídica que se le aparece necesariamente pasajera porque ella, en realidad, por la acción de la filosofía griega y del cristianismo, poco a poco vino a menos y pasó; en cambio no podía ser contemplada con la misma mirada por el jurisconsulto y, en general, por el ciudadano romano. Éste no habría podido atribuir ningún valor a un derecho que no hubiese tenido en sí una fuerza intrínseca y absoluta, en aquel punto que servía de base a una cierta *actio* y valía en suma como derecho.

Pero el historiador del derecho, en cuanto se desprende de esa vetusta conciencia jurídica y se le contrapone y sobrepone, no puede, –si en verdad logra construir la historia de semejante institución jurídica ya desaparecida– no intuirla, y volver a colocarla en el lugar que le corresponde dentro del desenvolvimiento de aquella conciencia jurídica universal que desemboca, por así decirlo, en la suya; no puede hacer que esa misma institución no entre de nuevo en la historia del derecho mismo, que es derecho para él, y no tenga un absoluto valor actual, y no sea, por lo tanto, una categoría, y jamás un fenómeno.

En conclusión, se puede decir que la categoría misma es fenómeno cuando no es categoría en acto; pero es categoría, y jamás fenómeno cuando funciona como categoría, y ésta es nuestra misma categoría. Del mismo modo, cuando se pone la *causa* entre las categorías del pensamiento empírico, una cosa es pensar un determinado concepto de la causa, que no podrá ser nada más que un concepto empírico (síntesis, por consiguiente, de categoría y experiencia); y otra cosa es pensar, según el nexo causal, dos fenómenos sucesivos mediante un juicio, del cual la causa funcione como categoría o forma inmanente del pensamiento actualizado.

8. Diferencia entre la teoría general del derecho (y toda fenomenología jurídica) y la filosofía del derecho

Conviene, entonces, distinguir entre categoría que funciona como categoría y categoría que es, ella misma, contenido de un cierto acto cognoscitivo y con esto de otra categoría, y advertir que cuando se hace de una categoría la condición de una forma de la experiencia, se quiere siempre hablar de la categoría en el primero de estos significados, y que, por consiguiente, no *es* posible no contraponerla resueltamente al orden de los fenómenos donde aparece esa tal forma de experiencia.

De esta manera, es menester concluir que no es posible hablar de fenomenología jurídica como lo hacen sociólogos, historicistas y empiristas de toda suerte, sin postular una investigación que trasciende del todo la órbita de los problemas que ellos se han propuesto; es decir, de la investigación de la categoría jurídica, entendida no como un concepto empírico, al cual es dado llegar con el análisis de los fenómenos jurídicos: la abstracción, la generalización y la formulación de clases y leyes genéricas, de la manera como especialmente quiere hacerlo la *teoría general del derecho;* sino en el sentido que ya se ha acla rado, esto es, de *categoría absoluta, o* lo que es lo mismo, de concepto universal o eterno momento de la vida del espíritu.

9. La cuestionabilidad de una categoría jurídica

También se ha esgrimido la objeción de que a los fenómenos jurídicos no corresponde ninguna categoría en este sentido de concepto universal, porque el concepto de fenómeno jurídico no está justificado ni es justificable mediante una distinción filosófica rigurosa, de tal manera que se pueda, mediante un corte neto, separar lo que es jurídico de lo que no es jurídico, tal como se distingue lo que entra en el dominio del juicio ético de lo que le es extraño.

Pero esta objeción, en este lugar, carece por completo de interés para nosotros, que queremos deducir la necesidad de la filosofía del derecho no contra los filósofos que han negado o puesto en duda la posibilidad, sino contra los juristas, que admiten un derecho y no descubren el problema específico de la filosofía del derecho.

A esos filósofos la respuesta les vendrá luego por sí misma, como corolario de la solución que daremos a la referida investigación de la categoría jurídica, porque es evidente que la afirmación o negación

de una verdadera y propia categoría del derecho no puede derivar de la discusión de los caracteres empíricos del fenómeno, tal cual se presenta al jurista (en el cual no es posible esperar que se pueda jamás descubrir lo que racionalmente está excluido, por las razones ya puestas de manifiesto); sino sólo de la investigación especulativa alrededor del concepto mismo del espíritu, del cual el derecho, si existe, es categoría.

10. Repugnancia intrínseca entre los dos conceptos de derecho y de hecho

Es al concepto mismo a lo que nos vuelve a conducir el análisis de la otra proposición, que el «derecho es un hecho» (o «sistema de hechos»). Ya hemos indicado la ininteligibilidad de los caracteres espirituales, de los que el mismo acto jurídico aparece investido universalmente, en cuanto el pensamiento se limita a considerarlo como un puro hecho.

La ininteligibilidad culmina en la imposibilidad de concebir como *libre* un hecho, y de concebir como *no libre* una manifestación del espíritu. El hecho es realidad realizada, que es lo que es, y no puede ser otra cosa. Ni siquiera vale transferirse con el pensamiento al momento en que no estaba realizada; ya que tal momento, absolutamente separado o diverso (que es lo mismo) de aquel en que tal realidad está por realizarse, no es concebible sino en función de otra realidad de hecho, condición de aquella realidad que está todavía por realizarse, de tal manera que esta otra no podrá ser diversa de aquella que será.

El hecho está en el tiempo, y en el tiempo no se halla sino aquello que es, o sea lo que nosotros ponemos, puesto que construimos el tiempo mismo de nuestra experiencia[1]. Por eso, el hecho se nos presenta constantemente con los caracteres intrínsecos de la necesidad e inmutabilidad, atributos característicos de la realidad concebida como opuesta al espíritu y que se llama «naturaleza», a la cual no es posible atribuir mutación que no se conforme a una ley. Ésta, a su vez, no es ley que deba realizarse, sino ley que efectivamente se realiza, esto es ella misma es un hecho, que es como decir, no ley a instaurar, hecho a cumplir, sino ley ya existente, hecho cumplido, y por eso jamás mudable. Así, toda la naturaleza no puede ser diversa de lo que es, determinada con necesidad ineluctable

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito,* cap. IX.

en todas sus formas y en todas sus particularidades. Previsible (se dice) en su obrar, porque todo su futuro es como el desenvolvimiento de una fórmula ya determinada en todos sus elementos; es decir porque en realidad su futuro es su mismo pasado, objeto de *la* experiencia.

11. El pensamiento como acto

Contra esa naturaleza, y en general contra la realidad que es un hecho, esta el espíritu (precisamente el hombre, que se contrapone a ella y la juzga, observándola y por consiguiente, previendo su fatal andar). Y el espíritu, solo por esto de estar frente a la naturaleza y a a universalidad de los hechos, es libre, que es como decir que no es un hecho, ya que estar de frente a una realidad es pensarla, y pensar es un acto, no un hecho.

La diferencia reside en que el hecho es, como se ha dicho, algo ya cumplido, respecto al acto de pensamiento para el cual es un hecho, y por consiguiente, respecto a un sujeto que se actualiza en un pensamiento, mientras que el acto es aquello que se realiza precisamente por obra del sujeto que lo afirma de suerte que a veces el sujeto parece que es espectador del resultado de la obra de los otros, y otras que es espectador de su propia obra, y actor en cuanto es espectador. En este caso la realidad, real para el sujeto, no es algo que se impone a éste con su ley, sino más bien es la vida misma libre del sujeto.

12. El concepto de la libertad

Quienquiera que sea, ensaye en pensar un acto que no sea el acto mismo del que piensa y que pone tal acto (como hace siempre quien habla de los actos de los otros o de los actos ya cumplidos en el pasado, de sí mismo o de los otros), y encontrará fácilmente siempre que el separarse del sujeto, del acto del sujeto que piensa el acto, arroja el contenido del acto en un pasado en el cual no hay lugar sino para la realidad ya consumada y cuyo proceso de realización está agotado. Agotado y pasado, aun cuando se prolongue en un futuro, que no puede ser sino la explicación de gérmenes preexistentes.

La *libertad es esa unidad no escindible de lo real y del sujeto;* es decir, esa identidad de objeto y de sujeto que es el Yo, la autoconciencia; la que es, por lo tanto, *toto coelo,* diversa de toda realidad que se defina como hecho. Pero el derecho no puede ser considerado con esta medida sin caer en seguida fuera del ámbito de la vida del espíritu.

13. Hechos naturales, hechos humanos y la historia eterna de Vico

Pero hay hechos y hechos. Y quien no ve en la historia nada más que hechos, no por eso entiende igualar historia y naturaleza y asimilar los hechos del hombre a los de la naturaleza. Ambos son por definición incompenetrables. Pues se llaman hechos de la naturaleza en cuanto, precisamente, aparecen contrapuestos a los productos de esa actividad espiritual que, sola, es racional y, así, racionalmente inteligible. Los hechos humanos, en cambio, son obra del espíritu, el que no puede no comprenderse. Y, en verdad, allí se comprende en su propio mundo, como lo vio Vico antes que nadie. Un mundo, se entiende, que en cuanto está compenetrado por la actividad de la mente y realiza por ello esa unidad de lo real y del sujeto, que hemos dicho propia del acto, o sea de la libertad, no es más historia de hechos pasados, sepulcro de vida extinta, sino *historia eterna* (como dijo Vico). Esto es, precisamente actualizada en el pensamiento que la piensa.

Y quien afirme, aún vagamente, la diferencia específica del hecho humano, contraponiendo la historia con su eterno variar, a la naturaleza en su eterno repetirse (también Vico naturaliza la historia *coi corsi e ricorsi,* último eco de los ciclos cósmicos de los viejos filósofos presocráticos y de Platón), ve o entrevé esa peculiaridad del acto humano, que no es propiamente hecho, sino acto. No es jamás el resultado fijo y petrificado de un proceso, sino el proceso mismo en que el resultado de cada ritmo es principio de un ritmo nuevo.

14. Equiparación del hecho humano con el hacer

He aquí un libro, cuya existencia, tal cual se define con plena circunstanciada particularidad por sus características históricas, es evidentemente un hecho. Pero es un hecho que es un libro; y un libro quiere decir un orden de pensamientos; el cual no podemos ponernos delante, así como se puede (o parece que se puede) señalar inmediatamente el cuerpo material que se denomina «libro»; solamente se lo puede conocer si se reproduce en nosotros, de tal manera que el libro y el trabajo de nuestra mente sean todo uno: esa unidad de lo real y del sujeto, que es el acto o Yo.

Conocer, pues, un hecho espiritual, y por lo tanto afirmarlo como tal, es disolver su maciza materialidad inmediata en el fluente proceso espiritual del cual es resultado, o, propiamente en el que consiste: *resolver el hecho en el hacer, el objeto de nuestra experiencia en nuestra experiencia.*

15. El principio del derecho como hecho y la categoría

Todo esto nos lleva a lo que nos fue dado observar acerca del concepto del derecho como fenómeno. A ese modo de que la verdadera inteligencia del fenómeno jurídico tiene inmanente en sí la inteligencia del derecho como categoría, de tal manera que la comprensión del derecho como hecho implica la comprensión de esa actividad jurídica, la que no es jamás un hecho sino el *principio productor del hecho.* Este principio productor no es otro que la categoría, puesto que en el acto espiritual el ser es el mismo pensar y la realidad no es otra cosa que el sujeto, de suerte que entender es producir, y la categoría mediante la cual se entiende no puede ser otra cosa que el principio productor.

16. La filosofía inconsciente de los empirista del derecho

Por lo tanto, también la consideración histórica como la consideración fenomenològica del derecho postulan e implican una filosofia del derecho. Y no tener clara conciencia, creer que uno se substrae a esta filosofía y negarla, no significa, en realidad, reprimirla y tener cuenta de la tendencia especulativa de la razón en el campo del derecho. Puede significar solamente hacer mala filosofía y ser, como diría Manzoni[1], servidores sin librea, ya que, aquí como en otra parte, sustraerse a los problemas filosóficos no es posible. Pero posible es planteárselos incorrectamente y resolverlos, por consiguiente, de manera disparatada.

17. La tarea de la filosofía del derecho

A la filosofía del derecho incumbe investigar a qué momento de la vida del espíritu corresponde el fenómeno jurídico, cuál es el principio que genera los hechos jurídicos y en virtud del cual estos hechos se distinguen entre los hechos humanos.

Por eso su tarea se podría definir como *gnoseològica;* pero una gnoseologia que, como se verá mejor más adelante, no es una propedéutica o un simple órgano o canon de la filosofía, sino la misma filosofía en su más sustancial núcleo metafisico, como conciencia crítica de la ley profunda de la realidad, puesto que esta ley puede ser alcanzada por el pensamiento en la realidad que él mismo realiza pensando.

---

[1] *Dell'invenzione, en Opere varie,* Milano, Redealli, 1845, p. 584.

CAPÍTULO II

LA REALIDAD COMO PENSAMIENTO

1. La realidad realizada por el pensamiento

Que el pensamiento cuando piensa realiza una realidad (esto es, él mismo), es obvio, puesto que el pensamiento debe ser también algo, desde el momento en que tanto se habla de él y tanta misión desempeña en el mundo. Y se puede negar esto, solo atribuyendo a la realidad –a fuerza de un presupuesto injustificable– un significado, de donde derivan desde milenios dificultades insuperables para la reflexión especulativa: el significado de puro objeto del pensamiento, anterior al conocimiento que éste eventualmente adquiere e independiente de la relación en que consiste el conocimiento. Es el presupuesto del antiguo y moderno dogmatismo, esencialmente naturalista, porque coloca a la realidad en oposición al pensamiento (del espíritu por quien es realidad); y este opuesto es naturaleza, como ya ha sido expuesto en el capítulo precedente.

Presupuesto injustificable, como gradualmente se ha puesto de manifiesto en la historia de la filosofía moderna. En primer lugar, en el concepto de la realidad como naturaleza está inmanente la actividad del pensamiento, de la cual, por consiguiente, no es posible separar idealmente y hacer independiente esta fantástica realidad natural. En segundo lugar, puesto que si fuese posible y, por lo tanto, se pudiese concebir la realidad como naturaleza, no sería concebible otra cosa fuera de esta naturaleza que comprende en sí la realidad universal. No sería concebible más el pensamiento. Ese pensamiento por cuyo servicio –en cuanto él tiene necesidad de representarse la realidad tal cual es– se habría encontrado esa realidad natural.

2. Necesidad de concebir toda la realidad como realizada por el pensamiento para evitar el escepticismo

Pero el pensamiento no realiza solamente una realidad (la realidad del pensamiento), como parecerá fácilmente aceptable. La realidad que él realiza (es decir, precisamente la realidad del pensamiento) es la realidad, ya que si, además de la del pensamiento, hubiese otra, (que sería después esa realidad concebida a la manera naturalista, de la cual se hablaba hace poco), es claro que encontraríamos nuevamente los inconvenientes propios del concepto de la realidad como naturaleza, no menos que un tercer inconveniente que deriva del nuevo punto de vista, relativo, no ya a la realidad objeto del pensamiento, sino al pensamiento mismo, el cual, puesto como real en sí, pero teniendo afuera no obstante la realidad como objeto suyo, vendría a ser afirmado y negado al mismo tiempo. Afirmado en su ser, negado en su obrar, en donde se debería encontrar la manifestación de su ser, puesto que el pensamiento en cuanto piensa es, y pensar es conocer la realidad, ponerse frente a ella y afirmarla, tener conciencia de ella.

Ahora bien, un pensamiento por real que sea, si tiene fuera de sí esa realidad que debe tomar y recoger en el conocimiento, está condenado necesariamente a un eterno suplicio de Tántalo. Efectivamente, el objeto del conocimiento no puede ser sino interno al conocimiento mismo, y cuando se postula una cosa externa, se postula como desconocida e incognoscible. Incognoscible, porque si de desconocida tuviese que resultar conocida alguna vez, la imposibilidad de la confrontación entre la cosa en cuanto es conocida y la cosa misma en cuanto desconocida, tal cual era en sí, en su pura exterioridad al sujeto, haría imposible la conciencia de la verdad de un tal conocer, o sea, haría imposible el mismo conocer, puesto que no se puede conocer sin la conciencia de conocer. Constituir, entonces, un pensamiento real en sí, pero encerrado en una esfera del todo subjetiva e imposible de traspasar, es condenarse al escepticismo. Afirmar el pensamiento, y, en seguida, hacerlo inútil es, en suma, sofocarlo.

3. Lo absurdo del escepticismo

Ni siquiera el escepticismo es una opinión en la que la lógica nos autorice a apoyarnos. Es sabido que el escepticismo es la posición más absurda del pensamiento, la afirmación que más violentamente se niega a sí misma: porque también la negación del escéptico es una

afirmación, no pudiendo la mente no pensar de otra manera que afirmando, esto es, confiriendo el valor de verdad al propio juicio, lo que al escéptico le estaría vedado por el contenido sofístico de su afirmación de que no es dado conocer la verdad, es decir, precisamente, la realidad[1].

4. La realidad como realidad del pensamiento

La realidad del pensamiento es, entonces, la realidad. Ésta es una proposición paradojal en el oído del hombre vulgar, quiero decir, del hombre que se contenta con mirar no más allá de la superficie del mundo, tal cual se presenta primariamente a la reflexión. Mundo hermoso y hecho, que es lo que es, sea o no por nosotros conocido; sea que nosotros seamos, sea que no seamos. Mundo que al morir dejamos tal como lo hemos encontrado al nacer, y que lo mismo es cuando lo contemplamos, como queda si cerramos los ojos. Ese mundo de la naturaleza, que el naturalista reputa como constituido en sí, con sus leyes y una íntima esencia suya que es eternamente inescrutable.

Pero proposición obvia y casi pueril, en cuanto se comienza a fijar la atención sobre ciertas formas de la realidad, en donde más fácilmente se descubre su interior naturaleza dinámica; tales son las formas de la realidad que se dice moral, en sentido lato, según se afirmará a continuación.

5. La dificultad del objetivismo

Las dificultades que en el terreno científico se han puesto a dicha proposición, en parte son meros prejuicios empiristas, –de los cuales la filosofía ya ha hecho justicia–, en parte ocurrencias entresacadas de esa dogmática gnoseología que se rige únicamente por las vulgares representaciones de la conciencia ingenua. Todas ellas se pueden agrupar bajo el título de objetivismo, puesto que objetivistas a su modo son también los psicólogos que, fundando cada conocimiento en la sensación, a ésta la explican refiriéndola a un estímulo que dicen externo o físico. También objetivistas son todos los intuicionistas a la manera platónica, quienes no creen que se puede de otro modo salvar el valor del conocer, que presuponiéndo-

[1] La realidad es la verdad en su objetividad; la verdad es la realidad en su subjetividad; por eso los juicios se dicen verdaderos y reales las cosas a las que se refieren los juicios verdaderos.

le una realidad ideal, que trascienda cada una de las mentes individuales y se cierna en el aire puro de lo eterno.

Contra los unos y contra los otros el idealista está seguro, encerrado en la bien pertrechada roca del pensamiento, que ni uno ni otro regimiento de tales objetivistas puede desmantelar, cuando no quiere abdicar de aquella fuerza por la cual los unos y los otros combaten el idealismo, fuerza que, evidentemente, es el pensamiento; y un pensamiento que, para ellos, más bien, estoy por decir, sobre todo para ellos, no quiere ser, modestamente, un pensamiento cualquiera, de individuos particulares que no puedan hablar sino por cuenta propia; sino antes bien el Pensamiento, el verdadero pensamiento, al cual los idealistas deben plegarse, rindiendo homenaje al mérito de verdad intrínseco y absoluto del cual está dotado.

Entre tanto, el idealista observa que ya la sensación no es ese dato que dice el empirista, no es pura sensación, porque ella es la sensación que se siente, esto es, conciencia (sentir de sentir, y no solo sentir). Y puesto que ese tal estímulo, con el cual se quiere explicar ese despertar primero de la conciencia, no es precisamente algo externo (a la conciencia y, por consiguiente, físico), sobre el cual un rayo milagroso permita al empirista lanzar por lo menos una mirada fuera de la conciencia, es decir, fuera de sí mismo; –que sería un milagro no muy fácil de reconocer a través de la fantasía–; sino que es nada menos que una realidad conceptual, supuesta en virtud de una construcción mental, apuntalada a su vez, por ese presupuesto objetivista que con tal teoría de la sensación se querría, en cambio, justificar. Lejos de ser explicada por el estímulo, la sensación, o lo que es lo mismo, la conciencia, es lo que, con su largo e interno trabajo puede darnos razón de alguna manera de ese fantástico estímulo y sistema de estímulos, que se imagina que sea toda la naturaleza física.

Todavía observa el idealista que es risible, en verdad, la ingenuidad de representarse algo externo a la psique, colocando así en el espacio a la psique más allá de eso que le es externo. ¿Y en qué espacio? En un espacio intuible solamente porque la psique que allí se proyecta es una psique imaginaria, y casi psique por así decirlo. Allí donde está la psique real presente a la proyección, allí está, precisamente, la del empirista. La que, adviértase bien, en un espacio equivalente al horizonte interno de su propia conciencia, se representa, una contra

el otro, la psique ficticia de su teoría y el estímulo no menos ficticio que sobre esa psique debe operar.

A su vez, contra el intuicionista que, oponiendo los conceptos a las sensaciones, atribuye a los primeros un contenido trascendente a la mente que es sujeto del conocer, el idealista observa igualmente que ese contenido ideal no está propiamente intuido (conocido inmediatamente), porque toda inmediatez es la negación del pensamiento, el cual comporta siempre un proceso, y lo intuido, como la sensación del empirista, no puede ser sino contenido de la conciencia (de la reflexión, decía Gioberti) que solo por eso es real y concreta. Y observa que toda la objetividad que se puede atribuir a esa realidad ideal, no puede ser sino, a su vez, objeto, o sea el resultado de una demostración subjetiva de la mente, que por eso no la presupone, sino más bien la pone. En suma, que por medio del pensamiento no se puede salir del pensamiento.

6. El motivo psicológico de la rebelión contra el idealismo

Solamente es necesario cuidarse bien de pretender después que el idealista explique de qué manera el pensamiento puede engendrar de su seno no la realidad como realidad suya, pero sí la realidad como naturaleza o como aquella realidad ideal, al modo de Platón, que es también ella, respecto al espíritu del hombre, una especie de naturaleza[1]. En síntesis, la realidad que, de manera empírica o filosófica, se afirma opuesta originariamente al pensamiento.

Éste es efectivamente el más fuerte y común motivo de rebelión contra la doctrina idealista, motivo psicológico, se puede decir, que deriva de la fuerza del hábito, que persiste aún después de que se ha destruido la raíz, ya que aquello que realmente es difícil, y mejor imposible, para el idealista, es la explicación de esa realidad, que no es realidad del pensamiento, de ese puro pensamiento que cada uno de

---

[1] El idealismo platónico, ya se sabe, es cosa bien distinta del naturalismo presocrático y contemporáneo, por ejemplo, de Demócrito. Y no es éste el caso de indicar las grandísimas diferencias y antítesis. Pero ese idealismo objetivista participa del vicio fundamental del naturalismo, que es concebir la realidad como presupuesto del espíritu, la cual, en tal caso, de cualquier manera que se denomine, no puede respecto del espíritu tener otro valor que de naturaleza, o sea, de ser lo que es inmediatamente, sin formarse a sí misma, libremente como el espíritu.

nosotros experimenta dentro de sí mismo en cada instante de la vida. Es verdad. Solamente que una tal realidad alógica no es la realidad del idealista, que la ha negado, y no debe por eso explicarla bastándole explicar el pensamiento que se la representa. Esta segunda explicación de incumbencia del idealista es luego, evidentemente, bastante más fácil y llana que aquella a la cual se atiene el objetivista que presume que se puede entender cómo, dado lo real en sí (físico o ideal que sea), haya modo de conocerlo.

7. El derecho como forma de realidad espiritual

Pero para la investigación filosófica especial que ahora nos interesa, se puede pasar por alto una profundización ulterior de la doctrina que hace engendrar la realidad del pensamiento. El derecho, en verdad, pertenece a esa forma hace poco aludida de la realidad, en donde más fácilmente se ve la espiritualidad del ser y donde por eso la tesis idealista no puede encontrar dificultad cuando ha llegado a fijar la esencia de esa forma, que está ya firmemente determinada en la conciencia común.

CAPÍTULO III

LA REALIDAD MORAL

1. Conocimiento y voluntad

En donde hemos hablado de pensamiento, hemos entendido aludir así tanto al conocimiento como a la voluntad, tanto a la actividad teorética como a la práctica del espíritu. Ésta es una distinción cuyo origen gnoseológíco conviene, sin embargo, explicar, pero a la cual –como se ha visto en la Introducción– equivocadamente se atribuiría un fundamento real refiriéndola a una doble facultad del espíritu.

2. Facultad del espíritu y proceso espiritual único

Que el espíritu no se puede concebir como agregado o acaso centro de varías facultades cooperantes, es ahora lugar común en la psicología moderna; pero el error fundamental del concepto de las facultades del alma más que en su multiplicidad, –que la psicología ha perseguido y combatido–, reside en la noción misma de facultad.

El espíritu no es facultad, sino acto; y si fuese facultad, no podría ser jamás acto, como surge de lo que estamos tratando. No podría, porque el pasaje de la facultad al acto es ininteligible en la psicología aristotélica, que hacía provenir de lo externo la energía que traducía la potencia en acto, y no tiene ya significado en la filosofía moderna, que se mueve alrededor de la idea del desenvolvimiento autónomo del espíritu, o sea, de la autoconciencia, como sustancia de cada momento de la vida del espíritu[1].

---

[1] Autoconciencia ininteligible en el sistema aristotélico, según fue advertido estupendamente por Tomás de Aquino, cuando, la trascendencia del acto a la potencia fue inmovilizada por Averroes.
Cfr. mis lecciones: I problemi della Scolastica e il pensiero italiano, 2ª ed. Bari, Laterza, 1923, págs. 110-112.

Y solamente cuando se comienza a admitir la distinción entre facultad y acto espiritual es dado concebir una pluralidad de actividades espirituales. Esta pluralidad presupone, en efecto, un espíritu mecánicamente concebido, mientras que su libertad no admite multiplicidad de especie, porque libertad, como se ha visto, significa autoconciencia, y no hay autoconciencia sin unidad. Unidad que, sin embargo, se realiza a través de un proceso, o sea, a través de diferencias; pero éstas no son tales que multipliquen la unidad fundamental, siendo diferencias internas a la unidad misma, que en ellas se instaura, e integra y actualiza, de tal manera que ninguna de sus diferencias se fija sino por abstracciones de la vida concreta del todo único.

3. Análisis del proceso en que se actualiza el Yo

En realidad, fijémonos, en este proceso en virtud del cual se realiza la unidad espiritual. Éste consiste en la afirmación de sí propio, mediante la cual estamos presentes siempre a nosotros mismos, con conciencia más o menos enérgica y vigorosa, pero siempre indefectible.

En el «sí», identidad de objeto con el sujeto, reflexión del ser sobre sí mismo, está el carácter propio de la afirmación, es decir, de la actividad por la cual se realiza el Yo. Substraer por hipótesis, el objeto de la reflexión a la reflexión, o sea, a la actividad del sujeto, es anular la espiritualidad del espíritu, esa presencia de sí a sí, o intimidad o libertad, mediante la cual contraponemos las cosas a nosotros mismos, disponiéndolas sobre la infinita circunferencia del círculo del cual somos el centro.

Substraer, por otra parte, el objeto en que se determina esta actividad reflexiva, es dejar esta suspensión en el vacío, como libre actividad del sujeto y destruir igualmente sujeto y actividad. Aquí quien quiera advierte que se está frente a dos términos, que forman uno solo, desdoblándose a sí mismo y unificándose en el acto –único en su género–, que es el pensamiento, por el cual el espíritu se constituye. Dos términos, que por esto no son un número o una multiplicidad, porque la multiplicidad tiene por propio elemento la unidad, y aquí la unidad no es elemento de la dualidad, sino ésta de aquélla; esto es, no se tiene una unidad fuera de la otra, con la cual se hagan dos.

No se puede decir que la una y la otra constituyen dos partes en que se descomponga el todo único, porque la ley de las partes es que

una sea diversa de la otra y que excluya, por consiguiente, esa otra de sí; mientras que en la dualidad de la autoconciencia es, sin embargo, el objeto diverso del sujeto, pero le es también idéntico, y lo posee en sí.

4. Exclusión de toda multiplicidad en el proceso del Yo

Siendo ésta la naturaleza singular del espíritu, ésta la ley del proceso en virtud de la cual se actualiza, una verdadera y propia multiplicidad no puede intervenir en él sino desde lo externo. Y puesto que de lo externo sabemos que no hay pasadizo, toda multiplicidad se excluye enteramente, y no puede, por lo tanto, importar multiplicidad la distinción entre el querer y el entender o conocer de qué se habla. En cambio, tal distinción importaría multiplicidad si como comúnmente se cree, el conocer, en cuanto conocer no fuese querer, y si el querer, en cuanto querer, no fuese conocer.

5. Origen histórico de la dualidad de intelecto y querer, y caracteres del espíritu como voluntad

La distinción en la filosofía ha surgido por obra de los pensadores griegos, cuando el concepto del conocer estaba ligado a una representación de la realidad, que excluía de la idea de la actividad teorética todo carácter volitivo. Pues ¿qué quiere decir voluntad? Prescindiendo de las representaciones físicas materiales de efectos mecánicos provocados por la voluntad en el cuerpo humano y, por medio de éste, en el mundo espacial ambiente, y considerando la actividad espiritual en su propia esfera, o como pura actividad espiritual, rigurosamente entendida, la noción del acto volitivo está determinada por estos dos caracteres esenciales:

1° Que la realidad, término de la actividad volitiva, no es un presupuesto sino un producto de la actividad misma;

2° Que el sujeto, principio de la actividad volitiva, no se puede abstraer del acto en que esta actividad se manifiesta y, por consiguiente, no se puede considerar indiferente al ser o al no ser de la realidad a la cual la actividad se refiere.

6. La actividad creadora de la voluntad y la filosofía griega

En cuanto al primer punto es obvio que de voluntad se puede hablar solo cuando se atribuye al espíritu el poder de dar lugar a algo que naturalmente no está, ni estaría, o sea, cuando se atribuye al espí-

ritu, de algún modo, una actividad creadora. Lo que existe naturalmente, φύσει y no θέσει, forma parte de la naturaleza, que es, como se ha visto, el presupuesto del espíritu.

Infinitamente difícil resultó a los filósofos griegos darse cuenta de este carácter tético de la más verdadera realidad, que es término de la actividad práctica humana; y la tendencia de toda la filosofía griega, acentuada cada vez más, según la lógica que la gobierna, es reducir toda θέσις a φύσις, y negar valor a esa realidad que es verdadero y propio producto del arte humano.

Pero no importa. Una vez alcanzada por los estoicos la idea del δίκαιου que es φύσει και μη θέσει,[1] no por eso se ha negado el carácter práctico o poético del querer. Resta un largo intervalo entre φαῦλος y σοφός;[2], que solamente la voluntad en su esfuerzo constante de emanciparse puede superar; y la virtud propia de la libre voluntad del sabio es, sí, conformarse a la naturaleza, y restaurar aquel pleno señorío de la razón, que es la ley misma de la naturaleza; pero importa entre tanto una conformidad, una conciliación, que en virtud de la sola naturaleza, no sería. Y es realidad producida por el querer, ya que, incapaz de intuir en su pura libertad la creatividad del espíritu, y no pudiendo reducirse a considerar el querer en el mismo rango del intelecto, el griego se limita a atribuir a aquél una productividad meramente formal. Producto del querer, según él, es, no la realidad, sino la forma de ella, o lo que ella llega a ser respecto del hombre. El bien, que se quiere para la Sofística que opone νόμος a φῦσις para negar valor a la costumbre, que se quiere para Platón, que hace de él una idea trascendente, es en sí, y no espera la obra Rumana para nacer. Pero el bien reconocido prácticamente (como dirá Rosmini)[1], el bien contenido de la acción humana, éste es el resultado de la actividad humana. El mismo apetito aristotélico ὄρεξις; no crea lo apetecible abstracto; pero lo apetecible en cuanto tal no se concibe sino en función de la apetencia.

7. La libertad del espíritu en general y la filosofía griega

De esta necesaria relación entre objeto del querer y querer, que hace que la volitividad del objeto dependa de la actividad positiva del

---

1 STOB., *Ecl.*, II 184.
2 STOB., *Ecl.*, II 116, 120.
1 Cfr. la Introducción.

querer, se infiere la imposibilidad de dividir y separar el sujeto y el acto del querer en que se vuelca.

Esta interioridad del acto al sujeto es en rigor la libertad del sujeto, libertad que sería negada por la accidentalidad o exterioridad del acto con respecto al sujeto mismo; accidentalidad o exterioridad, que se originaría de ser el acto, no manifestación de la naturaleza propia de éste, sino efecto de una acción ejercida sobre él desde afuera.

De tal suerte, a la verdad, se pensaba que se comprendería el acto del conocer no como derivando de lo íntimo del sujeto sino de la realidad agente, de algún modo encima de éste; y, por esto, no se podía concebir que el conocimiento comprometiese internamente al sujeto, lo reformara y lo constituyese, así como sería vano pensar que el espejo fuese hecho espejo, o más espejo, porque se reflejen en él ciertos cuerpos.

El conocimiento intelectual es una verdadera y propia iluminación, a la cual la voluntad, concebida en cambio como la actividad autónoma del sujeto, puede preparar el campo, pero cuya irradiación tendrá siempre un origen extraño. En cambio, la voluntad es el hombre mismo, que se pone a sí mismo en la propia acción y es aquello que en ella se revela.

El conocimiento parece casi que no fuese un acto nuestro. Acto nuestro sería solamente voluntad.

8. Concepción moralista del valor de la ciencia

Conjuntamente consecuencia y corrección de este modo de entender el intelecto y la voluntad, contraponiéndolos, fue por otra parte, en el desenvolvimiento de los principios de la filosofía griega, la concepción moralista del valor de la ciencia. Puesta la realidad fuera del intelecto y entendido el conocimiento como reflejo de la realidad en el intelecto, no habría sido posible entender el error ni, por lo tanto, atribuir un valor al recto conocimiento, puesto que no hay valor en el ser que es lo que no pue

de no ser. No hay valor en el ser inmediato. Y entonces el valor fue explicado haciendo concurrir en la formación del saber no solamente la sencilla actividad intelectual sino la virtud volitiva, que

substrae el intelecto a las ilusiones sensibles, o lo disciplina y eleva a la presencia del verdadero ser[1].

9. Reflejo intelectualista en el concepto de la voluntad

El remiendo es absurdo y vano, porque una voluntad opuesta al intelecto es voluntad ciega, que no tiene cómo enderezarse hacia el intelecto al que habría de guiar. Pero la oposición y el consiguiente remiendo eran inevitables en la posición de la antigua filosofía que veía en la realidad, objeto del conocimiento, un absoluto presupuesto de la actividad espiritual y no podía, así, atribuir ninguna virtud creadora al pensamiento que conoce, ni menos concebir en él la libertad. Más bien la absurda condición atribuida al conocer era obstáculo insuperable para el concepto de una verdadera y plena libertad del querer. ¿Cómo es posible, en rigor, que la voluntad produzca después una efectiva realidad, una realidad que tenga valor firme y absoluto, si la verdadera realidad (objeto del saber) es un presupuesto del espíritu?

El esfuerzo ante el cual se detiene el pensamiento griego –de atribuir un valor al menos formal, como se ha notado, a la realidad puesta por el querer– es un término medio excogitado para no negar del todo la productividad de ese querer, siendo evidente que el valor del bien humano es un valor derivado, que nada agregará al valor intrínseco y natural de las cosas, anterior al obrar del querer.

10. La libertad como creatividad absoluta

A fin de que la voluntad sea concebida en el pleno vigor de toda su libertad, como principio de su mundo, bueno o malo, es necesario que esa misma exigencia que condujo a la filosofía griega a contraponer el querer al mero conocer, nos incite a superar la oposición y a ver esta libertad del querer también en el conocer, anulando la antigua e injustificada diferencia.

O el mundo es, todo, antes que nosotros, y nosotros de él no poseemos nada y lo que hacemos no puede ser más que un juego vano; o hay un mundo del cual nosotros somos el principio, y este mundo no puede agregarse a otro mundo, que ya sea, y que, por el hecho de ser objeto, universalmente, del conocer, sería ya todo. La voluntad

---

[1] Cfr. Introducción.

que opera sobre la base de una naturaleza que la condiciona (presupuesto del intelecto), no es voluntad. Su libertad no tendrá un real significado sí no coincide con una absoluta creatividad.

11. La distinción exacta entre conocimiento y querer

También la distinción entre conocimiento y querer tiene su razón de ser, aun cuando se haya superado el concepto del intelecto vacío, extraño a lo real; pero es una distinción cuyo origen gnoseológico conviene establecer, para entenderla en su justo valor. Nosotros contemplamos, por así decirlo, la realidad desde dos puntos de vista, ora desde fuera y ora desde dentro. La realidad, se entiende, realizada por el pensamiento, la que ya se nos aparece como naturaleza o como voluntad, ya como pensamiento.

Es naturaleza o voluntad cuando se considera el acto que la realiza una vez cumplido; cumplido por un sujeto empíricamente designable (voluntad), o por un sujeto designable solo metafísicamente (naturaleza). En cambio, es pensamiento cuando el acto que la realiza se cumple en el pensamiento mismo en donde se piensa.

Pensando sobre un acto de voluntad ya cumplido, mi pensamiento se contrapone como teoría a la práctica, como intelecto al querer. Pero para contraponerse, él debe también oponer a sí aquel acto volitivo, poniéndolo en virtud de un acto, que es cognoscitivo, en cuanto tético y creador. De suerte que, contemplándose por dentro, el pensamiento no se halla siendo pensamiento contrapuesto a la voluntad, sino siendo pensamiento como voluntad. Y el acto volitivo que, objetivado, el pensamiento intuye, por consiguiente, por su lado externo y recuperando la propia libre productividad en la objetivación misma, si se considera no cuando está objetivado, sino en su acto (cuando la realidad es suya y no del acto que la objetiva y la absorbe en sí), entonces sí es voluntad, posición de ser, libertad, pero ni más ni menos que en el acto por el cual se conoce después, como realización de realidad espiritual que es autoconciencia. Yo, que se pone conociéndose.

12. Teoría de la voluntad

En síntesis, el espíritu no es ora intelecto y ora voluntad, sino que ora se conoce como intelecto y ora como voluntad, siendo siempre intelecto en cuanto es voluntad, y viceversa. Esta voluntad –ya que

ahora se puede hablar sin peligro de equívocos alrededor de la unidad del espíritu–, cuando se dice creadora, no se debe entender creadora de un mundo que emerja de su ser y se ponga por sí, independientemente del principio positivo de donde emana.

He aquí un punto fundamental para la inteligencia de toda realidad moral. La voluntad es posición de sí misma, así como el conocimiento es autoconciencia, posición de sí (frente a sí, se entiende). Querer algo, cuando se atribuye al querer su significado propio, no significa apuntar hacía una cosa ya realizada; por ejemplo, hacia un objeto que esté en venta, sino, para quedar en el mismo ejemplo, al acto del adquirir el objeto mismo.

El término del querer es siempre el acto: adquirir, vender, cultivar, cuidar, tratar, maltratar, conservar, destruir. Ni siquiera el acto que es objeto de la voluntad es jamás acto físico (términos en rigor, contradictorios), como parecería, por ejemplo, el pasear, el comer y otros semejantes. El fin del querer, aun en estos casos, siempre es el ser del sujeto al cual estos actos corresponden. Ser que la psicología empíricamente ha denominado placer, y que no es otra cosa que el acto mismo del espíritu, en su pura efectuación[1]. Puesto que el espíritu, obrando, no se mueve desde sí hacia otra cosa; no pasa desde sí en un estado en que se haya determinado, hacia sí en un estado ulterior separado sino que, obrando, se mueve desde sí a sí, sin que el punto de partida pueda distinguirse realmente del punto de llegada. Y esto ocurre por fuerza de esa unidad dúplice, o síntesis a priori, en que ya hemos dicho que consiste la esencia de la realidad espiritual. De donde el fin no se separa del sujeto que lo persigue. Es el mismo sujeto que se persigue a sí mismo y que, persiguiéndose, es, de acuerdo a su naturaleza dinámica y dialéctica.

13. La dialéctica de la realidad espiritual

Se llama dialéctica a la vida en que subsiste la realidad espiritual, en cuanto ella no se puede pensar jamás ni como solamente positiva ni como solamente negativa; y su ser, por lo tanto, es no siendo, y por eso es poniéndose pero poniéndose sin endurecerse jamás en el ser ya puesto, sin que se agote jamás el proceso de posición.

---

[1] Cfr. mi *Sommario di pedagogia. Firenze, Sansoni,* 1934, I, págs. 33 y sgts.

Una realidad espiritual ya fija es una realidad materializada, anulada espiritualmente, y si realidad es realidad espiritual, es una realidad anulada absolutamente. Por consiguiente una realidad del todo inerte resulta inconcebible, y, por lo tanto, también la experiencia de todos los momentos, pues el detenerse del trabajo espiritual no implica solo la detención de la evolución espiritual, sino la involución, el agotamiento y la disipación de lo ya adquirido.

14. La teoría kantiana de la autonomía del querer, su significado y su extensión al concepto universal del espíritu

Entonces, por fuerza de su dialéctica el sujeto volitivo se precipita de continuo en el acto que es su fin, no dejando ningún residuo detrás de sí, más acá del fin. Éste no trasciende por eso al sujeto, antes bien es idéntico a él, siempre que se lo considere, como se debe, en su dialéctica.

Y aquí puede verse la esencia de la verdad que se oculta en la celebrada doctrina de Kant, que contrapone el querer moral autónomo al querer eudemonista, empíricamente determinado como heterónomo. La ley del querer es su fin determinante, y es absolutamente verdadero que el querer no puede ser moral si no entresaca de sí mismo su propio fin y su ley. Moral no tiene aquí otro significado sino espiritual, esto es, el de tener un valor, un mérito absoluto, de tal manera que nada se pueda preferir antes que él, y por eso obligue y se imponga de manera categórica.

Esta moralidad, si se reflexiona bien, no es forma especial de espiritualidad: práctica, por ejemplo, y no teorética, como creyeron Kant y muchos después de él, con la consecuencia tan perjudicial a todo el sistema del pensamiento kantiano, que la autonomía o libertad del espíritu conviene al concepto de la moral y no, en cambio, al de la ciencia (a la razón pura práctica y no a la teorética)[1].

Esta moralidad, que es la única que hay, inviste a cada momento de la vida del espíritu, que no puede no ser siempre de un valor absoluto (llámese de verdad, de belleza, de bondad o de otro modo). Valor ininteligible si no corresponde a un deber ser imprescindible hic et nunc en virtud de la libertad. Imprescindible universalmente, ya que quien dice imprescindible dice necesidad, y no hay necesidad sin uni-

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito,* 4, págs. 69-71.

versalidad. El juicio (llamado estético) que mientras hablo me impone el uso de una cierta palabra, única y por lo tanto absolutamente insustituible, es una ley (la misma dialéctica actualizadora de mi espíritu), la cual puede lógicamente valer como ley para mi espíritu, en cuanto se me representa dotada de un valor capaz de imponerse a todo otro espíritu: a todo otro espíritu, se entiende, que se encuentre en mi caso, que es el caso de la ley: que es la condición y el presupuesto de cualquier ley intrínseca y eminentemente universal.

15. Imposibilidad, de aislar el valor estético del moral

Se dice que ésta es una ley estética y no moral. Y la distinción rige mientras nos conformemos con considerar el arte como un puro juego o más vale como la satisfacción de una eterna necesidad del espíritu, pero una necesidad que es y que podría también no ser.

Pero cuando el arte se transforma en un momento necesario de la vida espiritual, cuando a ésta se la concibe como educación, formación, y, en suma, realización del espíritu, entonces debe aparecer como incontestable que si el reino del bien es el reino del espíritu, si la aspiración moral es la aspiración al incremento del mundo espiritual (puesto que todos los deberes tienen aquí su raíz), decir la palabra que estéticamente conviene, es también cumplir un deber, con el mismo título con que cumple un deber, más aún, precisamente *el deber*[1], quien cultiva el propio ánimo y la propia mente o el ánimo y la mente de los demás y respeta la obra de arte, conservándola con aquella misma reverencia hacia la santidad del espíritu que le impone el respeto de la vida de los otros, y con aquel amor en el cual se alimenta y promueve la vida espiritual, propia y ajena.

16. Inmanencia del valor moral en el estético

Se puede todavía replicar: –Admitido este carácter moral de la actividad estática, todavía no se deriva que todo valor sea moral, sino más vale que todo valor es también moral. En el caso indicado, la palabra, antes de ser y para ser moralmente necesaria, debe ser ya necesaria estéticamente, de suerte que puede decirse que el valor moral es el valor supremo o fundamental, pero no el único.

---

[1] No hay sino siempre un solo deber, que es el del acto, fuera del cual no hay materia de deberes. Los otros son siempre hipotéticos, esto es, no propiamente deberes. Cfr. más adelante el capítulo IV, parág. 10 y mi volumen Guerra e fede, Napoli, Ricciardi, 1919, pág. 13.

Ahí está, ciertamente, la verdad, pero conviene, además, que se distinga bien. Considerando abstractamente, nos encontramos ante el valor puramente estético, así como, en psicología, por análoga abstracción, nos encontramos frente a la sensación que es sensación y no es percepción o conciencia de sentir; y como debemos decir que no se percibe sino aquello que se siente, así también debemos decir que el valor estético-moral es moral porque es estético. Pero en cuanto se pasa de lo abstracto a lo concreto, (de la psicología a la filosofía) advertimos que debemos invertir tales proposiciones.

En efecto, no percibimos aquello que sentimos, sino que sentimos aquello que percibimos, o sea, que una sensación pertenece a la conciencia, esto es, a nosotros, solo en cuanto se resuelve en una percepción de la cual ella es únicamente un objeto interno y distinguible, por consiguiente, solo de manera abstracta. Así al valor estético lo tomamos como valor, es decir, como acto del espíritu, pero en cuanto es moral. Y en el fondo del acto moral yace como su objeto interno, que no puede ser abstraído y considerado en sí, desprendido de lo concreto del acto espiritual, moral en su libertad, sin desvanecerse. De lo que ninguna prueba es más manifiesta que el hecho de que, a pesar de superficiales apariencias, no hay arte que no sea esencialmente (quiero decir, en su misma esteticidad) moral, como realización de una vida superior del espíritu.

17. Relación del valor teorético con el moral

La cuestión del valor estético se conecta con la del valor teorético, que es el análogo del concepto de actividad puramente teorética o intelectual, acerca de cuya oposición a la actividad práctica ya hemos hablado; y donde el valor teorético (verdad) está al valor moral como el intelecto está al querer. La necesidad misma que aquí obliga a considerar la intelección, la visión de la verdad, como una acción, nos conduce a la vez a considerar la verdad como bien.

18. El bien

En conclusión, el bien es el valor del espíritu en su actualización dialéctica; y se puede decir que es la máxima concreción de la realidad espiritual, a la que en conclusión ha de atenderse, cuando se quieren determinar las formas y los momentos, o cuando se quieren escuchar las más puras inspiraciones de nuestra conciencia. Moral es el acto espiritual en cuanto realización del espíritu, y la negación de la

moralidad no se puede por eso concebir como momento real de la vida del espíritu sin entrar en el concepto del desenvolvimiento espiritual.

CAPÍTULO IV

EL DESENVOLVIMIENTO, EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

1. Valor y desvalor (bien y mal) como opuestos en el acto idéntico del espíritu, e imposibilidad de poseer el uno sin el otro

El valor se opone al desvalor y es negación real de esa negación suya. Puesto que los dos términos no se contraponen solo lógicamente sino en la actualización de la vida interior, donde el bien es siempre victoria sobre el mal, no conserva su mérito allí donde desaparece el enemigo que hay que combatir y que hay que derrotar.

Este enemigo ora aparece externo y ora interno al sujeto. Enemigo externo es el mal que advertimos en los otros y que de varios modos y en general combatimos con la educación, para hacer prevalecer la buena voluntad que nos es propia. Enemigo interno es nuestra baja concupiscencia, la inclinación egoísta e irracional que toda conciencia vigilante sorprende a cada instante en su propio fondo y que se esfuerza allí mismo de reprimir y someter a las finalidades superiores. Pero en un caso como en el otro, el verdadero enemigo es interno y equivale al momento negativo actualizado de nuestra efectiva realidad espiritual.

El mal, toda especie de mal, reducible siempre a la categoría negativa del desvalor moral, no es una entidad por sí subsistente, pero sí un objeto de juicio, fuera del cual no es posible encontrarlo. Toda la realidad de una injusticia no se manifiesta (no vale para aquella realidad que ella es en cuanto realidad moral) sino en la conciencia que la valora. Póngase, si se quiere, como natural la justicia y atribúyase, por consiguiente, a una ley de la naturaleza la fuerza negadora de la injusticia. Siempre queda que la misma voz que grita venganza con-

tra lo injusto no sale del seno de esa naturaleza si no es escuchada, si no resuena en la conciencia. La violación de la ley –cualquiera que sea esa ley–, presupone la ley[1]. Y por ello no se puede contraponer voluntad injusta a voluntad justa sino dentro de ésta, norma de sí y de su opuesto (veritas norma sui et falsi). Lo que combatimos, entonces, es lo que vemos y reprobamos.

2. El mal como momento interno del bien

Pero el reprobar no es el antecedente de una ulterior voluntad que instaura el bien en el lugar del mal ya negado. El acto de reprobar y el de querer el bien constituyen un solo acto, acto que no es negativo, sino positivo, ya que esa voluntad que reprueba y condena, ella misma es voluntad de bien; y, así, el bien se realiza en el momento mismo en que se opone a su opuesto. De esta manera resulta que siempre, parezca externo el mal, y ajeno, o interno y nuestro, el querer bueno es una crisis interior donde el bien nace del mal, y nace no presuponiéndolo sino poniéndolo en el acto con que lo niega y lo quita.

Siendo tal la naturaleza del mal, se ve que se puede decir que el acto espiritual sea acto inmanentemente bueno, sin que por ello se anule la distinción del bien y del mal. Anulada ella, sería en verdad destruida toda posibilidad de bien. Pero el mal no está separado del bien, de modo que pueda ponérsele al frente y disputarle eventual-

---

[1] Y éste es el profundo germen de verdad contenido en aquella doctrina de Spinoza, que niega la discriminación del bien del mal en el estado de naturaleza: «Nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit; quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini nisi sibi soli, obtemperare lege ulla tenetur. Atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit: at quidem in statu civili, ubi et communi sensu decernitur quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia, qua propterea solo, civitatis iure punitur; et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et nom illius; sed omnia omnium sunt ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius est, eripiendi; hoc in statu naturali nihil fit, quod iustum aut iniustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernítur quid huius quidve' illius sit»: Eth. IV, pr. 37, sch. 2.

mente la victoria. El mal es la carne, como con precisión lo quiere Pablo de Tarso, pero la carne del espíritu (esa carne que los ojos de Pablo descubren), esto es, aquella que el espíritu advierte y rechaza, y que es carne por él y, en tanto, por eso es, en cuanto es vencida, absorbida en él, espiritualizada. Su realidad consiste en alimentar el fuego espiritual, en dar constantemente al espíritu nueva yesca. En sí misma, no es nada.

3. El desenvolvimiento y el individuo como universal

En suma, el bien, o voluntad, es desenvolvimiento, cuya actualización implica el momento negativo, que es el mal, sin el cual el desenvolvimiento, el llegar a ser del bien, cesaría, y el bien se extinguiría.

Esta trágica naturaleza del espíritu, que nos reaparece a cada trecho para iluminar los aspectos más oscuros de su vida, es también el principio al cual es necesario volver para entender ese contraste de individual y de universal con que trabaja la moral. Ésta, en realidad, es realización de lo universal, como hemos visto, puesto que es la realización del espíritu. Y entre tanto esta realización parece estar confiada al individuo quien, particular por su naturaleza, debería obrar como voluntad universal.

En verdad, si el individuo fuese puro particular (naturaleza, dicen los teólogos), no hay duda que a él, a sus solas fuerzas, sería negada eternamente toda posibilidad de bien, en donde no interviniese el externo socorro milagroso de una gracia sobrehumana. Pero esta posición del individuo –que se refleja en las tantas excogitaciones abstractas, más o menos hobbesianas, de las formas egoístas, individualistas y anárquicas de la vida moral– es enteramente fantástica, ya que por esfuerzos que se hagan para concebir embrutecidos y bestializados a los individuos humanos, siempre que conserven una pequeña chispa del fuego divino de la inteligencia por donde puedan ser conducidos cuando se trate de exaltar su naturaleza humana, no hay modo de despojarlos del Yo, de la autoconciencia; la que importa siempre una afirmación y, por consiguiente, un juicio y, por consiguiente, la plena y absoluta universalidad, que ya se ha indicado como propia de la actividad espiritual más elemental. Ni siquiera esta universalidad se puede hacer llegar y adherir a la naturaleza particular del individuo a guisa de extrínseca luz que venga a iluminarlo. La luz debe ser suya, su íntima mentalidad, el centro mismo de su ser, sin lo

cual estaría en él una autoconciencia y, en general, el conocimiento; pero él no sería autoconciencia, ni conocería.

El individuo, en conclusión, es universal en cuanto no es ser de la naturaleza, objeto para el espíritu, sino sujeto, espíritu. Y su ley moral, precisamente por eso, no es nada sobreagregado, casi misión que él se imponga ab extra, o cruz que él se eche a sus espaldas, sino que es su misma vida.

4. El egoísmo respecto al materialismo y respecto al idealismo: lo particular del individuo como grado del querer universal

Si es así, el egoísmo entendido de modo realista, es una quimera, y él bellum omnium contra omnes el parto de una imaginación materialista como la de Hobbes, que no veía el mundo sino a través del cuerpo, el cual, colocado efectivamente en el espacio, es uno entre muchos, y comprende en sí una infinita multitud de elementos. Y esos mismos hechos a los cuales el empirismo materialista apela para demostrar la real oposición de las tendencias naturales egoístas del espíritu humano a la universalidad de la ley moral son más bien, para quien sepa entenderlas, la más evidente comprobación de la verdad del inmanentismo, que hace de la ley misma el ritmo esencial de la vida del espíritu, porque todos estos hechos, fácilmente observables no solo en la psicología del hombre primitivo o de la infancia sino también en todo grado más elevado del desarrollo humano, son una más o menos violenta afirmación de la universalidad del querer, que no sabe que no puede realizarse como querer entre quereres, un querer que solo fuera accidental y particular y que tuviera una ley propia, diversa de la de los otros; por el contrario es llevado por su naturaleza a ponerse como el Querer, fuera del cual no es posible otro querer, que es la forma característica del querer moral. El egoísta se equivocará no por mala solución que dé al problema de su vida, sino por mala posición de este problema que, puesto en esos términos, no puede ser resuelto de otra manera por la conciencia moral (voluntad universal).

De la mala posición del problema moral en cada uno de los individuos nace el conflicto, la guerra; pero la guerra no tiene el propio fin en sí misma; la guerra es la instauración de la paz, resolución de una dualidad o pluralidad en el querer único, cuya realización está inmanente en el conflicto y representa su verdadera razón de ser y su

significado profundo. De suerte que la guerra existe, y existen los intereses particulares en el contraste de las voluntades diversas; pero el conflicto, en el cual las voluntades particulares aparecen en su particularidad, explota y dura, mientras perdura, porque cada una de esas voluntades no tiene conciencia de la propia particularidad y se esfuerza por realizarse como universal; y cesa, cuando cesa, porque se resuelve en una voluntad que, mediante el conflicto, se muestra universal.

5. La voluntad como concordia discors

Sin embargo, este conflicto, que es el trabajo interior del querer universal en su realizarse, no va empíricamente concebido como un período transitorio intermedio entre un individualismo todavía ignorante de su particularidad, y una substancia universal que se realiza más tarde por la negación de las formas individualistas del querer. Una tal yuxtaposición de guerra y paz no corresponde a la dialéctica de la vida espiritual, donde toda paz y toda guerra tienen su raíz y su realidad más verdadera.

Una paz sin guerra no es posible, porque la paz no es otra cosa que vida de la voluntad, que no puede vivir sino resolviendo por sí misma, a la par, eternamente, las formas inagotables del inmanente conflicto del que se liberta su ser como actualización de sí. Habrá conflictos más violentos y conflictos menos violentos, pero la voluntad es siempre concordia discors; y la discordia en que aparecen los intereses particulares es momento de la concordia, en que los intereses divergentes se pacifican en la universalidad del querer único.

6. El individuo y la sociedad como proceso de realidad espiritual

La individualidad particular, que el obrar moral niega y resuelve en la substancia universal, no es, entonces, nada de real, sino el ideal momento interior del acto moral. Solo a la luz de este concepto es posible sorprender al individuo particular en la inmanente realidad moral del mundo que se sostiene sobre las columnas de la justicia.

Y a través de esta rendija luminosa, sin duda se puede fácilmente echar la mirada dentro de la vida real del sujeto del mundo moral que, empíricamente considerado, es una persona particular, porque cuando se ha entendido correctamente la esencia de esa negatividad

de lo universal en que se manifiesta el individuo en los conflictos que se dicen sociales, se hace pronto evidente la naturaleza, por así decirlo, absolutamente social del espíritu humano, que a la observación empírica aparece solamente como un elemento de la sociedad[1].

Cualquiera que sea el núcleo social que se tome como ejemplo (la amistad, la familia, la escuela, el Estado, la Iglesia), la realidad que en él se realiza es una substancia espiritual, inteligible solamente como proceso. Jamás es, y siempre es, pero solo en cuanto y por cuanto libremente se realiza. Libre realización que, como sabemos, excluye la separación entre su no ser y su ser, de tal manera que si se realiza como universal, esta substancia espiritual no es concebible sino como encerrando en sí el elemento particular que resiste infinitamente, a la universalización. Una sociedad que unifique perfectamente lo vario espiritual, sin dejar más huellas de variedad, es una sociedad que se deshace interiormente y pierde todo vigor espiritual. En rigor, más bien ya está muerta.

Es la oposición perenne y siempre renaciente de los intereses y de las aspiraciones y, en suma, de los quereres, que alimenta y da vida a la unidad dialéctica y dinámica de toda constitución social. Pero esta oposición no sería una oposición espiritual si resultase de elementos particulares separados, cada uno de los cuales subsistiese por sí y representase el acto de un sujeto extraño a todo otro sujeto. Mi interés puede estar en oposición con el interés ajeno, solo en un pacto; cuando el interés ajeno es también mío. Yo no disputo a un niño la posesión de un juguete, ni Napoleón declarará la guerra a Alejandro Magno. Esto es, los individuos sienten su particularidad egoísta y excluyente en cuanto concuerdan y sé desencuentran, como dos actos de juicios contradictorios, en un objeto que sea un idéntico objeto de querer; en presencia del mismo querer, estando el uno por la afirmación y el otro por la nega-

---

[1] De ahí surge el error del principio universal del derecho indicado por KANT (Metph. Anfangsgründe der Rechtslehre in Wacke, ed. dell' Acc. di Berlino, Bd. IV págs. 280-1), según el cual sería justa toda acción «que puede conciliarse, o según cuya máxima la libertad de todos puede conciliarse con la libertad de cada uno según las leyes universales», y de la consecuente ley universal del derecho: Obra externamente de tal manera que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal». El acuerdo de las voluntades libres, donde solo es posible la realización de cada singular voluntad libre, no es el carácter propio de la sociedad jurídica, sino de toda sociedad, porque es el carácter de la vida del espíritu en su individualidad.

ción. De donde la particularidad del querer (de resolver en lo universal) consiste en esa negación de la propia afirmación, que está ínsita en la naturaleza misma de ésta y sin la cual ésta no sería acto, sino hecho; no acción del hombre sino el ser de las cosas naturales.

7. La sociedad ínter homines y la sociedad in interiore homine

Ínsita, he dicho, porque no hay afirmación volitiva que no sea exclusión y supresión de su respectiva negación. Robínson Crusoe en su isla y antes de conocer a Viernes, no puede no realizar el propio querer con ese mismo proceso que es propio del querer de todo individuo que vive en sociedad, esto es, negando ese opuesto del mismo querer en su valor universal, que es el momento particular o finito del querer en la sociedad, la que, entonces, si empíricamente es el acuerdo de los individuos, especulativamente es la realidad del querer en su proceso, de suerte que el valor universal se instaura con la inmanente supresión del elemento particular. Por eso ella no es inter homines, sino in interiore homine, y entre los hombres es solamente en cuanto todos los hombres sean, respecto a su ser espiritual, un hombre solo[1], que tiene un solo interés, en continuo incremento y desenvolvimiento: el patrimonio de la humanidad.

8. La autoridad y la ley

Aquí también es dado discernir con facilidad el significado especulativo de ese elemento que ha sido considerado en todo tiempo esencial al concepto de sociedad, a fin de que ésta tenga una realidad positiva y concreta. Quien dice sociedad dice autoridad, voluntad superior que disciplina las voluntades asociadas, unificándolas en una

---

[1] En este hombre pensaba, en el fondo, Rousseau, cuando determinaba la esencia del pacto implícito en cada constitución social: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la supréme direction de la volonté générale; et nous regevons en corps chaqué membre comme partie indivisible du tout»; de esta fórmula deducía que «L'acte d'asociation renferme un engagement reciproque du public avec les particulíers, et que chaqué individu contcactant, pout ainsi dire, avec lui-meme se trouve engagé sous un double rapport, a savoir: comme membre du sauverain envers les particulíers, et comme membre de l'État envers le souveraín»: Da contc. soc., I, 6 y 7. Rousseau mismo añade que no es aplicable aquí la máxima del derecho civil, que dice que nadie está obligado por sus propios negocios: «Car, dice, il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie». En el primer caso, pues, se considera al individuo en su elemento negativo: en el segundo, en cambio, en su elemento positivo.

ley común. El cuerpo político, el Estado, como pueblo o conjunto de los ciudadanos, es a los ojos de Rousseau una cosa pasiva. La fuerza, su actividad, está en el soberano. También la escuela es una asociación espiritual y supone el maestro que dicta normas a los escolares. Y la familia está unificada en la voluntad del padre.

Sin embargo, hay también formas sociales, como la amistad, en que la unidad del querer se cumple libremente, sin necesidad de formal reconocimiento de una empírica voluntad superior, sin que se pueda decir por eso que a tales formas de socialidad les falte lo que hay de substancial y actualizado en el sello de la autoridad, la voluntad superior y directriz, la que toma el título de la propia superioridad, no de una fuerza mecánica que opera de lo externo sobre las voluntades sujetas, sino de la estimación (en el más amplio significado del término), donde ella aparece digna, y del valor intrínseco que se le atribuye.

No es el maestro quien con su autoridad hace aceptar la verdad sino que es la verdad la que da autoridad al maestro. Y el ipse dixit no nace ex abrupto, sino que presupone una ya segura y bien comprobada experiencia de la gran familiaridad del maestro con los secretos de la ciencia. Sea como fuere, cualquiera que sea el grado de racionalidad de las consideraciones que nos inducen a reconocer una autoridad, ésta es real en virtud de nuestro reconocimiento, y todas las especulaciones que han argumentado los filósofos, para fundar en una autoridad superior a nuestra voluntad, la fuerza de las leyes a la cual ella está sometida, han sido siempre vanas logomaquias, siendo bien claro que por alta que sea esa autoridad, ella no estará jamás sino en la altura en que nosotros la hayamos colocado. Decir autoridad no es otra cosa que decir ley. Ley, entiéndase bien, fundamental, y que sea absolutamente ley.

9. La ley y las leyes

Pues leyes hay dos. Una única y verdaderamente ley; otra infinitamente múltiple, que es y no es ley, y solo en virtud de la primera. Así, en un Estado hay una ley constitutiva, que confiere a ciertos órganos la facultad de legislar, y hay leyes particulares donde se despliega esta facultad, las cuales pueden abrogarse así como son promulgadas, y el Estado permanece, y debe permanecer, para que tenga valor la abrogación, así como la tuvo la promulgación.

Así éstas son y no son las leyes, según los momentos diversos del desenvolvimiento histórico de un Estado, y cuando son, traen su va-

lor de leyes de la ley fundamental, sin la cual los órganos legislativos no tendrían esa autoridad a la cual los ciudadanos deben plegarse en la observancia de cada singular norma legislativa. Y así en toda sociedad en donde haya una autoridad –fuente de normas para los súbditos–, todas las normas particulares que pueden ser y no ser, presuponen aquélla que es la norma estatutaria, con la que se constituye la autoridad en su capacidad de dictar normas. Y reconocer la autoridad significa, por lo tanto, reconocer esta norma o ley.

10. Las leyes como vida de la ley

Esta ley única e inmanente no hay que distinguirla, por otra parte, numéricamente de las leyes particulares, a través de las cuales vive, creándolas de continuo con su virtud creadora y destruyéndolas todas una por una[1], para demostrar la propia inmortalidad, que no es, entiéndase bien, la inmortalidad de ningún estatuto político o social, sino la ley moral (la vida del espíritu), ese único deber, que a cada instante de nuestra vida se nos aparece como un deber determinado siempre nuevo y siempre inacabado; pero ella se trasluce en la constancia relativa de cada institución que perdura, tanto en la vida política secular de un pueblo, como en las duraderas amistades de los individuos, quienes, por lo tanto, a través de la norma, dictada por la recíproca estima, tienen esa autoridad soberana inmanente de la cual traen su origen y vigor las más menudas leyes, y por la cual también a cada instante se regula toda unión más restringida.

11. Intimidad de toda autoridad y de toda ley

Y la autoridad o soberanía no falta tampoco en el fuero interno de la persona que se dice individual, si ella coincide con la ley; y como todas las leyes se fundan en la ley de observar las leyes (hacer el propio deber), –que solo son las diversas formas que ella asume en su desarrollo–, así todas las autoridades se fundan en la autoridad, de que interiormente está revestido cada uno de nosotros en el seno del espíritu, que es el más propio ser de cada uno de nosotros, el sujeto espiritual mismo, la persona universal y el verdadero soberano por cuya virtud cada estado es activo. Este sujeto es aquel que en realidad impone todas las leyes y hace que todas sean reconocidas.

---

[1] Todas las leyes se destruyen y todas las leyes también se conservan, corregidas y transformadas en forma siempre más adecuada a la ley.

CAPÍTULO V

LO INTERNO Y LO EXTERNO DE LA LEY

1. La fuerza como principio del derecho

El sujeto de la ley es también el sujeto de la fuerza que la ejecuta: la actividad del espíritu. Por lo cual no se puede distinguir fuerza y ley sino por abstracción, porque la ley no es un prius ni un posterius respecto de la energía que la pone en su realidad, observándola libremente. La ley es para el sujeto el acto mismo de su realizarse. Siendo así, es necesario reconocer que, en efecto, tenía razón Spinoza, desde su punto de vista naturalista, en poner la fuerza, y solo la fuerza, como base del derecho, en el sentido lato en que lo entendía[1], salvo que él no advertía, como no lo advirtió nadie en su tiempo, que en la

---

[1] «Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minoris comedendum; adeoque pisces sommo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Nam certum est, naturam absolute consideratam ius summum habere ad omnia quae potest, hoc est ius naturae eo usque se extendere quousque eis potentia se extendit. Naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum ius ad omnia habet; sed, quia univesalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequtur, unumquodque individuum ius summum: habere ad omnia quae potest, sive, ius uniuscuiusque eo usqe extcndere, quo usque ieus determinata potentia se extendit. Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum sui habita ratione; hinc sequitur, unumquodque individumm ius summum ad hoc habere hoc est (uti dixi) ad existendum et operandum prout naturaliter determinatum est. Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliquia naturae individua; neque inter homines ratione praeditos et inter alios qui varam rationem ignorant; ne que inter fatuos, delirantes et sanos. Quidquid enim unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo iure agit nimirum quia agit prout ex natura determinata est, nec aliud potest»: *Tract. theol. pol.*, c. XVI.

naturaleza, por fuera de la voluntad, el derecho no tiene sentido, y que entre el pez grande que se come al pez chico y el hombre fuerte que somete al débil, está de por medio esa autoconciencia en que reside la libertad, y por consiguiente, la ley y el derecho.

En contra de Spinoza tiene razón Rousseau y todo reivindicador de la idealidad del derecho, cuando observa que «la fuerza es una potencia física, de cuyos efectos no puede resultar ninguna moralidad. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; a lo más, es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?»[1]. Pero la fuerza, transportada de la naturaleza (en que es una construcción nuestra) a nosotros, en donde efectivamente obra, no es más como ya se ha aclarado, una mera necesidad mecánica, sino que es propiamente la ley, en toda la majestad de su intangible valor.

2. Doble significado de la fuerza según que se considere a parte subiecti o a parte obiecti y equívoco propio de las polémicas contra las doctrinas que derivan el derecho de la fuerza

La fuerza tiene dos significados diversos, según que la ley se considere desde lo externo o lo interno. La fuerza de que habla Spinoza es evidentemente la fuerza vista con los ojos del ejecutante, a parte subiecti, mientras que la fuerza contra la cual protesta Rousseau es la fuerza a parte obiecti, o sea del sujeto que la sufre.

Y la diferencia es tal y tanta que la primera es, bien puede decirse, la radical negación de la segunda, aun cuando comúnmente se crea que en ambos casos se trata de idéntica fuerza. La fuerza de quien obra es la afirmación, la realización del espíritu, mientras aquélla de quien padece (aquella que siente quien la padece) es la negación o supresión de la realidad espiritual. La una engendra la otra, pero poniendo dos situaciones espirituales muy diferentes, de las cuales la una es actualización del valor y la otra, en vez, del desvalor espiritual.

Ahora bien, cuando Spinoza atribuye a cada individuo (nosotros diremos al espíritu), el ius summun ad omnia quae potest, piensa en la fuerza en el primer sentido, que es en realidad creadora del valor. Rousseau, en cambio, negando que la fuerza pueda generar un valor, es claro que tiene en su mente a la fuerza en el segundo significado.

---

[1] *Contr. Soc.,* I, 3.

En conclusión, tienen razón el uno y el otro; y todas las disputas que desde Platón se han producido alrededor de este punto son sofísticas a causa de la falta de tal distinción, sin la cual es imposible darse cuenta de las doctrinas naturalistas, como aquéllas enunciadas en la antigüedad por los sofistas que Platón representa en Calicles y en Trasímaco, quienes están en la verdad cuando dicen que el derecho es fuerza y que la fuerza es derecho; pero no tienen razón frente a Sócrates, reivindicador de la idealidad del valor, porque no tienen ninguna conciencia del desenvolvimiento que es propio de esa fuerza, la que por esto no es una fuerza natural, determinada objetivamente y sin intrínseca racionalidad, sino que es libre fuerza espiritual, que puede realizarse solamente a través de una ley universal y negando constantemente toda particularidad. Hegel[1] y Jhering[2], después de Vivo, han demostrado abiertamente cómo la esclavitud –institución típica del derecho del más fuerte– es la cuna de la libertad, tal como puede parecer solamente si se percibe la dialéctica interna del querer que, como fuerza, no puede realizarse sino venciendo la propia negatividad y poniéndose como universalidad.

3. El ejemplo de Rousseau

El mismo Rousseau, que no cree que pueda nacer el derecho de la fuerza, es el autor de esa doctrina pedagógica, que en la educación primaria excluye todo razonamiento y toda discusión alrededor del deber y recomienda: Employez la force avec les enfants, et la raison avec les hommes; tel est l'ordre naturel: le sage n'a pas besoin de lois[3]. Traitez votre éleve selon son âge. Mettez-le d'abord à sa place, et tenez-1' y si bien, qu'il ne tente plus d'en sortir. Alors, avant, de savoir ce que c'est que sagesse, il en pratiquera la plus importante leçon[1]. Y esta fuerza es también para él emancipadora del hombre, hasta que el hombre no la encuentra en sí mismo.

---

1 Phaenomenologie, Berlin, 1832, págs. 140-50.

2 Dec Zweck im Recht (trad. franc.), § 166.

3 Que es lo que decían los estoicos, y la base de la construcción del derecho hecha por Tomasio y devenida, por consiguiente, tradicional: At sapiens obligationem internam habet pro nobilissima specie qui timet malum necessarium. Unde et obligatio sapientis magis interna est. quam externa»; y: «Stulti magis imperio, sapientes, id est, etiam ii qui sapere incipiunt, magis conslio reguntur»: Fund. inris naturae et gentium, 1705 (4ª ed., 1718), lib. I, c. IV, §§ 54-5.

1 EMILE, lib. II, París, Didot, 1808, I, 120.

4. Espiritualidad e intimidad de la fuerza creadora del derecho

Éste es el punto que es necesario atender. La fuerza que es derecho es la fuerza interior, la actividad o potencia del espíritu en su intimidad. En la educación esta fuerza obra como potencia externa; pero la misma educación, en verdad, cuando se tiene la exterioridad, se resuelve, y el maestro, como ya lo quería San Agustín[2] llega a ser interno al espíritu del educand[1], de tal suerte que la fuerza del uno sea la propia fuerza del segundo.

En rigor, la educación especulativamente entendida no es la acción espiritual del adulto sobre el niño, que cesa cuando éste llega a mayor edad. Educación es toda acción espiritual que el hombre ejerce sobre el hombre, y se prolonga durante toda la vida, y se complica a causa de todas las especies de relaciones por las cuales el hombre está ligado al hombre, no solo el inferior al superior sino también el superior al inferior. Y en toda la vasta red de interdependencias espirituales la vida del espíritu importa la apropiación e interiorización de las fuerzas externas que, en rigor, en cuanto externas, no valen para el espíritu, es decir, no obran, no existen como fuerzas.

---

[2] Son dignas de meditación estas admirables observaciones de San Agustín, que parecen escritas por un filósofo de nuestros días: « De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat vis fortasse ut consulamus admoniti. lile autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque Sempiterna Sapientia. . . Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis ldquelas audit quisquís ea cernere non potest…; quisquís autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis vel potius ipsius locutionis: nam plerumque sxit illa quae dicta sunt, eo ipso nesciente qui dixit… Sed ecce iam remitto, et concedo, cum verba eius auditu cui nota sunt, accepta fuerint, posse ílli esse notum de iis rebus, quas signifiant, loquentem cogitavisse: nom ideo etiam, quod nunc quaeritur, utrum vera dixerit discit? Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tan stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverit, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint apud semetipsos considerant, interiorem scil, illam veritatem pro viríbus intuentem. Tune ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos»: De magistro, §§ 38, 41, 45 (in Opera, ed. dei Maurini, 1700, t. I, coll. 415-6).

[1] Cfr. GEGNTILE, *Sommario di pedadogia,* 15, 127 sgg. *e passim.*

5. El aspecto externo y el aspecto interno de la ley

Entonces, la acción de la fuerza espiritual es interna si es nuestra (a parte subiecti); externa, si es de los otros (a parte obiecti). La legitimidad de la primera (y consecuente ilegitimidad de la segunda) reside precisamente en esto: que ella trae en sí la actualización del sujeto y por lo tanto es celebración de libertad, de verdadera y propia actividad espiritual (en cuya realidad consiste el supremo valor), mientras que la otra, en cuanto externa, se presenta, también, en lo interno de la conciencia, al sujeto, pero como extraña a él y opuesta a su realización. Es momento negativo que el sujeto debe superar para realizarse. Y por las cosas dichas precedentemente, es evidente que la actividad espiritual, la ley del querer, tiene en todo momento de su proceso estas dos fases: la externa y la interna.

6. Interioridad de la fuerza coactiva del espíritu

Pero la verdadera exterioridad, a la cual hay que atender siempre para comprender toda forma derivada e indirecta de la misma, es esa interna negatividad del querer, fuera del cual es imposible encontrarse con nada que tenga un valor cualquiera, positivo o negativo, para el espíritu. La coacción del derecho, en sentido estricto, que hay que comprender, sin duda, como fuerza externa, es externa, antes de todo, en ese sentido espiritual y, digamos también interior[1].

Per vim cogendi, decía Tomasio, que de ella hizo el carácter distintivo del derecho[2], hic intelligitur stricte potestas insipienti indiferendi dolorem sensibilem dependentem ab arbitrio inferentis. De donde resulta evidente que la fuerza de la coacción ejercida físicamente o no, estará en el dolor, que es estado interno del sujeto; y es ese modo de ser lo que se opone en la conciencia del sujeto a la actualización de la realidad del sujeto mismo, puesto que sufre quien no obra y no actúa por sí mismo[3].

---

1 Cfr. Gluseppe Maggiore, Il diritto nel suo processo ideale, Palermo, Fiorenza, 1916, p. 130.
2 Fund. iur., lib. 1, c. IV, § 57.
3 Acerca del dolor, cfr. Sommario 1 34-39.

CAPÍTULO VI

LA MORAL Y EL DERECHO

1. Eticidad positiva del acto concreto del querer

La concreta actualización del querer no es, entonces, sino pura actividad moral, buena voluntad, bien. Pero en la dialéctica de este acto, en donde se instaura eternamente el bien, es necesario distinguir momentos diversos, porque no todo aquello que no es bien, es mal.

2. Posición del querer como querer y como querido

Querer es querer algo, un objeto. Este objeto, como se ha visto, es el mismo querer, siempre, puesto que cualquiera que sea el objeto que se quiera, no se quiere sino un modo de ser del querer que, cada vez, es el único modo en que el querer puede ser, si es. Entonces, el querer es, en su acto, unidad de estos dos términos: querer como querer y querer como querido. Digamos también brevemente: querer y querido (fijándonos, sin embargo, en el significado de lo querido).

3. Lo querido como ley del querer

Lo querido es la ley del querer; sin embargo, esta ley tiene dos significados distintos, según que se considere también a ella de lo interno o de lo externo, ya que la ley, en la actualización en que se realiza con su valor, es interna al querer, como un momento suyo. Pero podemos, además, separarla del querer y considerarla en sí misma, como lo que se quiere en abstracto, pero que no se realiza actualmente. Si el espíritu no hiciese en su misma dialéctica real este análisis de querer y querido, la distinción, como pura distinción lógica, no surgiría jamás. Pero el análisis tiene lugar en el mismo desenvolvimiento de la vida del espíritu, el que no puede querer quedando encerrado en un querido. Entonces, en realidad, cesaría de

querer, y el dinamismo de su dialéctica se detendría en seguida y se precipitaría en una substancia del todo natural. El ser la voluntad creación de sí misma importa, entonces, sí querer lo querido, pero también desprenderse de éste y tratarlo, por consiguiente, como un simple querido.

4. El querer antes querido y el alejamiento del querer respecto de lo querido

El alejamiento de lo querido respecto del querer transforma evidentemente lo actual querido en lo antes querido, sin substraerlo por eso a la dialéctica del querer. Si lo querido se substrayese, es claro que caería en la nada, porque el ser es de la dialéctica espiritual y salir realmente del círculo de esta dialéctica no puede ser sino anonadamiento. Pero lo querido no se anonada, y no se anonada porque él mismo es espíritu, aunque en forma negativa. Él no queda anulado, sino simplemente negado, y por eso conservado en su negatividad.

Yo quiero a, y soy a; pero si no quisiese otra cosa, yo no querría más, ni, por consiguiente, sería más a, puesto que soy a queriéndolo ser. Querer antes a, importa querer a', a», a'», etc.; y querer a' significa no querer más a (que sería no querer a'); ni por querer a», puedo querer a', y así sucesivamente. En suma, querer algo importa desquererlo, queriendo un objeto que contiene lo primero querido pero en una forma superior, en que él se vaya realizando siempre a sí mismo, dialécticamente.

5. Lo antes querido como límite de la libertad

Lo querido, como querer antes querido, no es más querer sino contenido del querer. No es más ley, sino contenido de ley. No es más libertad, que es fuerza, sino fuerza sin libertad. No es más objeto que es sujeto, sino objeto opuesto al sujeto.

Expliquémonos. Lo querido, como querer antes querido, no es más querer, sino contenido de querer. Queriendo a', este a', que presupone a, no es contenido de mi querer, sino mi querer mismo, en cuya actualización hemos advertido (III, 12) que no es lo querido otra cosa que el querer (esto es, estar el contenido resuelto en la forma o actividad de la cual es contenido), de modo que el acto espiritual no tiene frente a sí nada que sea extraño a él, y está en presencia, por eso,

de sí mismo. Tiene un contenido frente a sí en cuanto distingue de sí lo querido, como distingue a, queriendo a′ del cual a es contenido (siendo, por consiguiente, contenido del querer, con el que a′ coincide). Análogamente debe decirse que el querer antes querido no es más ley (acto del espíritu en su valor) sino contenido de ella; ley en sentido del todo objetivo. Por eso Hobbes decía: multum interest inter legem et ius; tex enim vinculum, ius libertas est, differuntque ut contraria[1].

En rigor, la ley a cuando se quiere a′ no es más libertad, puesto que no es el acto, pero, considerándola en sí, fuera de a′, se impone al querer como condición necesaria de a′; necesaria, por ser inmutable; inmutable, por ser antes querida, y, por consiguiente, presupuesta por el acto espiritual en su libertad. Así, es fuerza que antes era libertad, y ahora es límite de la libertad y se opone al sujeto, que se encuentra frente a sí mismo, pero de tal manera que no puede reconocerse más.

6. Lo antes querido como derecho en sentido estricto subsistente en el querer actual, que es moral

Esto querido, como querer antes querido, es el derecho en el sentido estricto, del cual se puede decir que es una voluntad antes realizada, diversa de la moral en aquello que ésta es voluntad que se realiza. Erraríamos si creyéramos que el derecho es posterior a la moral, bien que no haya duda que determinadas formas jurídicas sucedan a determinadas formas éticas. Sin embargo, poniendo atención en los dos términos en su posición puramente ideal, hemos dicho que la moral es la concreción, y por eso la culminación del acto espiritual en donde se moraliza, esto es, se actualiza efectivamente todo otro momento del espíritu, puesto que lo antes querido, adviértase bien, no es en realidad condición del querer; no es, quiero decir, un cronológico antecedente suyo, porque es el querer que hace lo querido «antes querido», y éste, por consiguiente, es, en cuanto está el querer que lo contrapone a sí y lo niega en su particularidad, que es su objetividad abstracta. Por eso hemos dicho que lo antes querido es contenido del querer: contenido inconcebible fuera del querer mismo en su actualización. El pasado es contenido del presente, es decir, del presente

enim vinculum, ius libertas est,

[1] *De cive*, c. XIV, § 3.

acto espiritual[1], que es el querer, fuera del cual, por lo tanto, no es dado encontrar ni consentido buscar lo antes querido. Como momento interno del acto del querer (moral), el derecho entra en la dialéctica de éste, no como el elemento negativo sino más bien como el elemento positivo, pero abstractamente positivo del querer mismo.

7. El derecho como universal abstracto opuesto a la abstracta particularidad del sujeto

La dialéctica del acto espiritual, entonces, no importa solamente el no ser del espíritu (el mal) sino también este ser, sin el cual no sería posible esta posición de sí mismo en que el acto espiritual consiste. La voluntad que no fuese voluntad no se podría realizar como tal; pero no se podría realizar tampoco una voluntad que antes fuese voluntad. De suerte que lo opuesto de la voluntad, la que es en cuanto deviene, es doble: voluntad que no es y voluntad que es; y la voluntad actualizada no niega solamente la que no es, sino también la que es. Niega la primera siendo la segunda, y niega la segunda siendo la primera, puesto que ser en verdad voluntad (llegar a ser voluntad, querer actualmente) significa esto, precisamente: ser no siendo, y no ser siendo voluntad, de modo que en lo interno del querer, que los unifica y resuelve en sí como realidad concreta, en que viven los elementos solo en abstracto separables, hay lugar para el mal, que es no ser de la voluntad (particularidad), como para el derecho, que es ser de la voluntad (universalidad); y el querer es moral, esto es, vida actualizada del espíritu, en cuanto particulariza lo universal y universaliza lo particular. Dos procesos que son el único proceso de la individualidad de la autoconciencia.

8. Interioridad de la ley como derecho en la libre voluntad moral

La voluntad no espera una orden del poder soberano para encontrar dentro de sí este «ser» de la voluntad. Lo «antes querido» es el contenido eternamente presente del querer en toda su férrea necesidad (lo ordene o prohíba). El poder soberano, como se ha visto, lo tiene en sí; y fuera de sí, donde empíricamente se le representa armado de una espada, no puede verlo sino a través de aquello que tiene ya en su interior, en donde está la raíz y la verdadera substancia de la

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito,* pág. 111.

sociedad y del Estado. Él es la ley, en cuanto ley que la voluntad resuelve en su libertad, pero que no podría resolver si ella no fuese ley. Dura lex, sed lex. Dura, porque tomada en sí misma, abstractamente, es fija, rígida. Es lo que es. En rigor, la vemos en cuanto la hemos querido, y es nuestro propio ser realizado: factum quod infectum fieri nequit. No reconocemos en ella nuestra actividad, que es libre, lo opuesto de esa necesidad, y la atribuimos a otra voluntad (divina o humana, pero más fuerte que la nuestra), la cual, pensándolo, no puede no ser contenido de nuestra voluntad, y por lo tanto quiere, y puede en cuanto nosotros la reconocemos y consentimos, y por eso también queremos que quiera.

9. Derecho objetivo y derecho subjetivo

Por vía empírica se distingue justamente el derecho subjetivo (facultas agendi) del derecho objetivo, que es aquello que propiamente hemos deducido de la dialéctica del querer (norma agendi). El derecho subjetivo es un derecho derivado, que tiene en el objetivo su razón de ser y su esencia, ya que éste, en su objetividad, confiere al sujeto una cierta fuerza con respecto a otro, correspondiente a la obligación respectiva de éste hacia el primero. El derecho de mi crédito existe en cuanto es un derecho objetivo que obliga al deudor hacia mí, y mi voluntad activa saca todo su valor jurídico de la ley que garantiza mi crédito, es decir, especulativamente hablando, en cuanto mi voluntad no es una voluntad mía, arbitraria y particular, sino la misma fuerza del derecho objetivo. En la unidad espiritual que une a acreedor y deudor, como cada individuo está ligado a sí mismo en esa unidad que precisamente en el individuo se toma más directamente, el derecho subjetivo no se diferencia del objetivo, sino que coincide del todo con él. Una prueba empírica reside en el hecho de que el derecho subjetivo subsiste aun cuando el sujeto a quien compete no tenga conciencia de él y no lo haga valer[1]. Es verdad, pues, que lo esencial del derecho subjetivo consiste en el objetivo.

10. La coactividad del derecho

En este «ser» de la voluntad, que no es la voluntad misma en su libertad, sino que es mejor la voluntad en su ley, se puede descubrir el sentido profundo del carácter de coactividad –atribuido como propio

[1] G. del VECCHIO, Il concetto del diritto, Bologna, 1912, pág. 108.

del derecho, desde Tomasio hasta el presente– del cual no distinguiré el de exterioridad[2], diverso aspecto de una misma relación del derecho a la voluntad.

La discusión suscitada alrededor de este carácter esencial del derecho da origen a equívocos, que se hacen posibles en virtud de la superficialidad de las determinaciones que han sido dadas del concepto de coacción jurídica. La objeción, por ejemplo, de Rümelin[3] y de otros, que a la constricción se substrae en el campo del derecho el mismo poder que la ejercita, es una objeción que nace de la consideración empírica y enteramente exterior del derecho, el que, considerado especulativamente, no tiene un poder coactivo ni un sujeto a quien la coacción se dirija: el Estado, por una parte, realizado como soberanía, y por la otra, como pueblo. Rousseau ha superado ya este modo del todo fantástico de representarse los dos términos del Estado, y sabemos que como el maestro –pedagógicamente hablando– así en política, el verdadero soberano no está fuera y opuesto, sino dentro del hombre, y es él mismo. Ahora la coacción no importa ya exterioridad del poder constrictivo, sino interioridad y real presencia (inmanente a la conciencia del sujeto) del poder mismo. Y es obvio, por lo tanto, que éste a su vez no sea coercible; como es también obvio, a la par, que esto no quiere decir que la coercibilidad no se adecúe a toda la esfera del derecho, puesto que el derecho no trasciende la relación del querer como querido con el querer como querer (del soberano con el súbdito); y el querer como querido es tal solamente respecto al querer como querer y no en sí mismo, fuera de tal relación[1].

11. Coacción y sanción

La coacción no consiste en la sanción de hecho que acompaña a la ley, y que en la lex perfecta de Ulpiano anula (rescindí) el acto

---

[2] En efecto, la exterioridad hay que excluirla sin más ni más en cuanto se toma en su significado puramente físico; por consiguiente, no queda otra cosa que la coercibilidad.

[3] Reden und Aufsätze, N. F., Freiburg i. B., 1881, pág. 337.

[1] Así, la costumbre no adquiere valor jurídico sin la opinio iuris, que confiere al hecho el carácter normativo; y la opinio iuris es querer, con la cual lo querido tiene una relación inmanente, y por eso bien se advierte que en la costumbre por sí misma no hay derecho sino solamente una fuente en la cual el derecho bebe. Cfr. M. WEIGMANN, Sulla consuetudine como fonte di diritto, en el «Filangieri», sep.-oct. 1915.

cumplido contra su disposición. Podrá esta sanción faltar también, como en el caso de las leges imperfectae (forma, muy probablemente, inicial y no desarrollada todavía plenamente de ius privatum)[2]; pero el derecho está en cuanto el sujeto se encuentra frente a un querido, que no es su actual querer y sin embargo es el contenido de éste. A continuación el derecho podrá verificarse no coactivo; y, exista o no la sanción, el fin propio de la misma, que es la anulación de la voluntad violadora del derecho, podrá fallar a su respecto; pero el derecho para nosotros es derecho en cuanto lo sentimos coactivo: ley de nuestra voluntad, sin que sea nuestra misma voluntad.

12. Las garantías del derecho

La cuestión de las garantías del derecho es secundaria y accesoria respecto a la naturaleza del derecho, el cual tiende, sin embargo, a garantizarse, a hacerse valer, a crear los órganos que lo protejan. Esto es, el espíritu está llevado por su misma universalidad a hacer siempre más eficaz y potente contra la libertad particular la disposición jurídica que es la forma universal de su actividad. Pero esta tendencia misma está fundada en la esencia originaria y verdaderamente absoluta del derecho, que es la necesidad con la cual se presenta investido frente al sujeto.

13. Crítica de la distinción jusnaturalista de la actividad interna y de la actividad externa de la persona

Y con esta coactividad toda interna y espiritual coincide, decía, el carácter de la exterioridad de las normas jurídicas, puesto en tanto relieve por las polémicas de los jusnaturalistas para la reivindicación de la libertad de conciencia respecto del poder político. Es claro que

---

[2] G. BAVIERA, *Scritti giuridici, Palermo*, 1909, págs. 201-224. Cfr. por otra parte la nota de los traductores italianos FADDA y BENSA al Dir. d. pandette del «Windscheid», vol. 1, parte 1ª, páginas 540-545, en donde se discute que las leges imperfectae están desprovistas enteramente de toda sanción. En cuanto a las obligaciones naturales, hace ya muchos años que el mismo FADDA probó (Arch. giurid. XXXVI, 1886, págs. 195-237) haber para ellas una pro tección que puede manifestarse también con medios activos. Acerca de las normas jurídicas no coactivas, de las cuales algún ejemplo se tiene también en nuestra legislación, se ha observado que ellas «producen efectos mediatos, que pueden ser de suma importancia cuando (una tal norma) haga necesaria la interpretatio abrogans de otra disposición contenida en el mismo sistema de derecho». A. C. JEMOLO, en «Rív. di dir. pubbl.», 1913, parte 1ª, PÁG. 258. Cfr. MAGGIORE, o. c. págs. 113-114.

los argumentos filosóficos del jusnaturalísmo en favor de su famosa distinción de lo interno y de lo externo de la persona que es ciudadano del Estado, están completamente desprovistos de fundamento[1], y ya hemos aclarado que la realidad del Estado no es inter homines sino in homine interiore, de suerte que no hay modo de valuar una acción que no sea considerada como interna. El Estado que adopta un régimen de tolerancia religiosa, no es el Estado que se declara incompetente en materia de fe, sino más bien el Estado que se desinteresa de las formas positivas de la religión, estimándolas indiferentes respecto al desenvolvimiento de esa realidad espiritual, que él realiza, pudiendo ser por eso un Estado ateo, o deísta, o inmanentista, u otro cualquiera, pero afirmando siempre una teología suya.

Entre tanto, un concepto obscuro del carácter realmente diferencial del derecho está sin embargo en la mente de los jusnaturalistas que niegan al derecho toda competencia en la esfera interna del espíritu. Ellos entrevén en el derecho la oposición propia del querer querido al sujeto, a la libre espontaneidad del Yo, que permanece siempre frente a su norma, sintiéndola, cuando se la representa, creándola

---

[1] Lo que vale ciertamente más es el argumento de SPINOZA, Tract. theol.-pol., c. 20: «Si aeque facile esset animis ac linguis imperare tuto unusquisque ex imperantium ingenio viveret, et ex sola eorum decreto, quid verum vel falsum, bonum vel malum, aequum vel iniguum esset, índicaret. Sed hoc, ut iam in initio cap. 17 notavimus, fieri nequit, ut scil, animus alterius íuris absolute sit; quippe nemo ius suum naturales sive facultatem suam libere ratiocinandi, et de rebus quibuscunque indicandi, in alium transferre, ñeque ad id cogi potest. Hinc ergo fit, ut illud imperium voilentum habeatur, quod in ánimos est, et ut summa maiestas iniuriam subditís facere, eorumque ius usurpare videatur, quando unicuique praescríbere vult, quid tanquam verum amplecti et tanquam falsum reicere, et quibus porro opinionibus uniuscuiusque animus erga Deum devotione moveri debeat; haec enim uniscuiusque iuris sunt, quo nemo etsi velit, cedere potest».
Pero este argumento desaparece, evidentemente, frente a la doctrina agustiniana, con la cual se hacían fuertes los adversarios de la tolerancia religiosa: «Melius est quidem (quis dubitaverit?) ad Deum colendum doctrina homines duci, quam poenae timore vel dolore compelli. Sed non quia isti meliores sunt, ideo illo qui tales non sunt, negligendi sunt. M.ultís enim profuit (quod experimentis probavimus et probamus) prius timore vel dolore cogi, ut postea ossent doceri, aut quod iam verbis didicerant, opere sectari. Proponunt nobis quidam sententiam cuiusdam seacularis actoris (TERENT. Adeph. 74), qui dixit «pudore et liberalitate liberos retinere, satius esse credo, quam metu». Hoc quidem verum est, sed sicut meliores sunt quos dirigit amor, ita plures sunt quos corrigit timor». S. AGOSTINO, *De correct. Donatist.* (Epist. 185). § 21: ed. cit., col. 496.

cuando nace, criticándola y corroyéndola cuando ya está, reaccionando sobre ella y arrastrándola consigo en el desenvolvimiento de la vida del espíritu, que es la historia. Oposición que, como cualquiera advierte, no es cosa distinta de la coactividad de la norma jurídica.

14. Los organismos jurídicos en el proceso histórico

En la historia, donde toda la vida espiritual se actualiza, el derecho se equilibra entre la moral de la cual surge y la moral en la cual desemboca. Y cada momento de la historia, así en el individuo como en el conjunto de los hombres, que son todos un individuo, es un momento de moralidad que disuelve una situación jurídica para hacer nacer una nueva. Todo organismo de relaciones jurídicas es como un sistema de la naturaleza que la actividad del espíritu ha creado y que en la actividad del Yo volverá a reabsorberse como elemento de una ulterior ampliación y potenciación del reino del espíritu. Y el derecho bien puede llamarse la naturaleza en el mundo de la voluntad.

15. Ejemplo: el derecho de propiedad

Ejemplo típico es el derecho de propiedad. ¿Qué es «mío»? Mío es el Yo, mí espíritu: un sentimiento que siento, una sensación que experimento, un pensamiento que pienso, un poema que compongo, una obra que cumplo, el suelo que es suelo ocupable y que yo ocupo, o suelo cultivable que yo cultivo, y, en suma, todo lo que es producto de mi hacer y en el cual se incorpora o poco menos mi Yo.

¿Se incorpora o se ha incorporado? En el acto de incorporarse está el acto espiritual concreto, que no puede ser sino moral y no conoce derecho; pero una vez incorporado, cuando el acto está cumplido, y se ha hecho contenido de un nuevo acto, no siendo él más acto, he aquí que lo mío aparece afirmado como «mío». Surge el derecho. Surge como presupuesto de todo acto que yo dirija al mismo objeto, esto es, a mi ser que en él se ha incorporado. Es decir, surge toda vez que cumpla ese nuevo acto, que será moral como el primero, pero que contendrá ese derecho, que se renovará él mismo de continuo en virtud del acto siempre nuevo del cual será contenido. La propiedad, aprehendida en sí misma (por abstracción), es cosa, naturaleza; en el proceso al cual pertenece, es la voluntad. En cuanto esa naturaleza es presupuesto de esta voluntad, es derecho; y en cuanto esta voluntad presupone aquella naturaleza, es moral.

16. Ley jurídica y ley moral en sus diferencias y en su identidad

En fin, todavía podrá decirse: además de la ley objetiva del derecho está la ley no menos objetiva de la moral, y el carácter imperativo es propio más bien de la ley moral, según fue justamente advertido por Kant. ¿En qué consiste, entonces, la diferencia entre el derecho y la moral?

Quien ha seguido atentamente todo el proceso de nuestra deducción, habrá observado el significado de la aserción hecha por nosotros al principio, del valor meramente gnoseológico de la categoría jurídica, en cuanto ella se distingue de la categoría ética. La ley, en su realidad actualizada, es, y no puede no ser moral; pero en el acto por el cual la ley es realmente ley, y en el cual debe decirse que consiste su realidad, ella no es solamente ley, es decir, no es solamente esa ley con la cual se equipara el derecho por nosotros. En efecto, ella se actualiza mediante la voluntad actual, que es libertad; esa libertad que, considerada a su vez abstractamente, y por eso respecto a una ley también es abstracta, se nos aparece como lo opuesto de la ley siendo, en realidad, la concreción de la autoconciencia, la energía en donde el Yo se pone.

La ley en su oposición a la libertad (el querer, hemos dicho, querido), esta abstracta posición de lo querido frente al querer –tal como abiertamente se manifiesta cuando lo querido se considera como antes querido–, esta posición gnoseológica, destinada a resolverse en la concreción del acto volitivo ético, diferencia al derecho de la moral.

En la abstracción de posición de la ley como derecho consiste esa exterioridad que cada cual ve en el derecho como norma de la voluntad en las relaciones ínterindividuales, puesto que la oposición de la ley a la libertad, que es inmanente, –por cuanto aparece resuelta en cada acto de voluntad–, se manifiesta más fácilmente en su abstracción cuando una autoconciencia, inicialmente, se contrapone a otra autoconciencia. Entonces, en realidad, parece que la abstracta oposición resulta un real y efectivo contraste, aunque en tal caso también la realidad concreta es moral y la oposición jurídica es abstracta. De tal manera que si yo me mando a mí mismo, no parece que en ello haya verdadero y propio imperium, ni, por consiguiente, que se pueda hablar de lex, la que limita y vincula al sujeto; pero cuando dos voluntades entran en conflicto y una quiere (¿y cómo podría no querer, a pesar de la doctrina de la no resistencia al mal?) prevalecer

sobre la otra, entonces la ley que entra en vigor, dictada por una de las dos voluntades, o sea precisamente esa voluntad que prevalece, no parece que se la pueda considerar de otro modo sino como realmente opuesta a la realidad del sujeto al cual se impone. Y en verdad, la oposición de la ley aquí se hace más manifiesta desde el punto de vista empírico, porque en este caso se puede distinguir empíricamente la voluntad que es ley, de la voluntad que es libertad. Solo que también en este caso la oposición es abstracta y se presenta como oposición al espíritu que como tal la piensa en el acto mismo con que la niega, porque ¿cómo podría prevalecer la voluntad fuerte, si la otra no se resolviese a plegarse y a hacer de la voluntad opuesta o exterior su propia ley, es decir ella misma?

17. El motivo de la valoración moral a la cual está sometido el derecho

Esta intrínseca identidad de derecho y moral en la vida concreta del espíritu nos explica, decía, todo el dinamismo del derecho en la historia; y nos explica también el motivo profundo de las valoraciones morales, a las cuales se vuelve siempre a someter todos los actos jurídicos, malgrado las insistentes advertencias acerca de la neta separación entre el dominio ético y el jurídico. El derecho existe como derecho, pero no nace como derecho. La ley –fuente típica del derecho mismo– es en su origen un acto ético, en cuanto no puede tener sino ese fin inmanente que, como hemos advertido, es unum et idem con el acto espiritual (cuya actualización, convendrá todavía repetirlo, es la esencia de la más pura actividad ética).

Ni se distingan los medios del fin. Distinción que no puede ser otra cosa que análisis póstumo de la unidad del acto espiritual[1]. La forma, la naturaleza del acto está determinada por el fin, en que el medio se resuelve y absorbe. Ética es la acción legislativa, ética es tam-

[1] Todo acto jurídico tiene ciertamente un contenido económico, pero este contenido me parece que es la materia que el acto jurídico inviste, como medio que adopta para la consecución del propio fin, el cual, como fin, o sea término espiritual del Yo, no puede ser otra cosa que el Yo, esto es, la realidad moral. Una acción es útil en cuanto sirve un fin; pero ninguna acción concreta y actual sirve a un fin. Se dice «servir» una acción que se considera en abstracto como parte de otra acción o sistema de acciones. Ella misma, cuando se actualiza y cuando se considera y valúa por sí sola, es un todo y un sistema ya ella, y no tiene un fin fuera de sí.

bién toda acción que presupone la ley y que en razón de tal presupuesto se dice jurídica: violación u observancia del derecho, experimento judiciario, sentencia, etc. El δίκαιου es derecho, pero no es derecho ese ἔμψυχον δίκαιον que, según Aristóteles quiere ser el δικαστής (se entiende, en el ejercicio de sus funciones)[1].El que debe ser, como siempre, un hombre de buena voluntad, en razón precisamente de su devoción a la ley que interpreta y hace valer en el caso particular, y no de esa su pretendida y libre creatividad del derecho, que se le ha querido hace poco atribuir inoportunamente.

La ley encuentra siempre frente de sí a la voluntad pronta a juzgarla moralmente y, por consiguiente, a atemperarla, si está en su mano, con la equidad, o a modificarla y reformarla. Tampoco la conciencia moral podría jamás contraponerse a la disposición de la ley y obrar sobre ésta, como hace de continuo en su desenvolvimiento, sí a la ley que entra en contacto con la voluntad en esa relación espiritual –solo de la cual es posible que obtenga su realidad–, no le fuese propia la eticidad, que la conciencia moral tiene por misión de valorar.

18. La ley injusta

Tampoco vale oponer el hecho de la ley injusta, la cual, mientras no sea abrogada, mantiene intacto todo su propio valor jurídico y que en el lenguaje usado por nosotros correspondería conjuntamente al ser y al no ser del valor moral. La ley injusta es el caso límite, se puede decir, de la empírica oposición de la libertad a la ley, ya que empíricamente la libertad se opone a una ley que le es externa, en cuanto la libertad tiene en sí una ley suya. Prometeo opone a la justicia de Júpiter su ley de justicia; en verdad, si Prometeo no tuviese a Júpiter en sí mismo, la oposición sería una oposición real, en que el derecho quedaría excluido de la dieléctica de la moral. Pero en cuanto la ley injusta es, mientras no sea abrogada, voluntad de ese Estado que está inmanente en el ciudadano, su injusticia no es toda injusticia, sino que puede decirse que es una justicia in fieri, la que poco a poco madurará hasta la abrogación de la ley misma. Y el ciudadano que la obedece, a pesar de la injusticia advertida, no obedece a esa ley sino a una ley superior que es justa, y de la cual esa injusta es una particularidad que se podrá corregir solamente si se observa la primera, según lo que

[1] Eth. Ni., E. 7, p. 1132 A, 20.

demuestra Platón en el Critón. De suerte que la ley verdaderamente injusta es aquella que se abroga y no es más ley, por obra de esa ley constante e inmanente que es la misma objetivación de la libertad en su proceso.

Una similar oposición, mejor aún, idéntica a ésta entre ley injusta (derecho) y justicia (moral), se da, de hecho, en el mismo ámbito de la conciencia moral del individuo, empíricamente considerado, en esa forma que los moralistas llaman conflicto de deberes. Este conflicto tiene lugar cuando en la fenomenología ética un deber parece que conduce a la transgresión de otro deber; pero él, como se advierte, no es un conflicto absoluto y perentorio, porque representa un grado del todo provisional y pasajero del proceso de unificación y sistematización de la personalidad; ni por cierto se puede tomar como fundamento de una doctrina que postule más de una moral.

CAPÍTULO VII

EL ESTADO

1. Descubrimiento del concepto de Estado

Corresponde a Hegel en la historia del pensamiento el mérito de haber construido o, como otros dirían, de haber descubierto el concepto del Estado. Antes que él y hasta Fichte, entre sus mismos contemporáneos, no se sospecha siquiera el carácter espiritual, es decir, la misma sustancialidad del Estado, que no puede ser nada de sustancial sí no es una realidad espiritual. En efecto, antes de Hegel se lo concibe siempre como algo negativo, como un límite que el espíritu, representado por el individuo, –que sólo es conciencia de sí, y sólo por eso realiza la realidad del espíritu– encuentra en su actualizarse. Y quien dice límite, dice negación.

2. Individualismo y jusnaturalismo

Pues el principio desde el cual se movían para deducir el Estado era el individuo. Este, como principio o punto de partida, no era todavía Estado sino un absoluto prius respecto a esa formación considerada secundaria, que después quedaba por explicar.

El presupuesto individualista es la base del jusnaturalismo y del consecuente contractualismo, o sea, de todo el pensamiento liberal moderno antes de Hegel. El derecho natural es, en efecto, el derecho del individuo frente al Estado. Un derecho que el Estado debe reconocer porque es preexistente como condición de su existencia, por lo menos como atributo de los sujetos individuales que constituyen la materia necesaria del Estado. Concepto históricamente justificado por la lucha contra el Estado despótico, esto es, contra un Estado que históricamente se ponía como el solo posible y, en tanto, como despótico, se quería y se debía negar; concepto, por eso, cuyo real significa-

do especulativo se convertía no en la limitación de las pretensiones del Estado (como opinaba el mismo jusnaturalista), sino en la negación de la esencia del Estado. Y el derecho se transfería del Estado al individuo justamente porque se negaba al Estado a quien podría incumbir. Y el Estado despótico engendraba en el individuo, que sentía el despotismo, esa negación del Estado, porque el individuo veía así suprimida esa libertad que él, naturalmente, como conciencia de sí, sentía esencial en la realización de su propia esencia.

3. Contractualismo

El contrato social, de Althus a Fichte, trae la conclusión lógica necesaria de esta afirmación de la individualidad concebida como un antecedente del Estado y resuelve el mismo núcleo actuante del Estado en su célula, que es la voluntad particular del individuo: particular en cuanto deriva de esta crítica negativa de la universalidad del Estado.

Según el contractualismo, el Estado se concibe como simple medio de la realización de la libertad, es decir, de la misma realidad espiritual que quedaba sola como consecuencia del jusnaturalismo: la realidad del individuo que no siendo universal y, por consiguiente, debiendo existir conjuntamente con la de los otros individuos, reconoce la necesidad de un acuerdo en que el límite recíproco de la ilimitada libertad natural haga posible la armónica convivencia de los diversos individuos. El acuerdo nace de la adhesión de la voluntad individual; y existe, en cuanto esa voluntad lo quiere. Límite, por eso, que la misma voluntad del individuo se pone a sí misma, sin que nada desde lo externo obre sobre él y suprima la libertad; y, en conclusión, aquello que existe y tiene valor en este mundo moral en que se puede hablar de leyes y derechos en relación con la persona humana, no es sino el puro individuo. En él comienza y en él concluye el proceso constructivo y la razón de ser del Estado. Instrumento de los fines individuales, éste vale tanto como puede servir a estos fines. Por ellos se crea; para corresponder a ellos se transforma; y cuando no pueda cumplir más las funciones para las cuales ha sido creado, se anula.

4. Anarquismo y necesidad de un concepto superior del individuo

Puesto el concepto del derecho natural (que es todavía el concepto de Schelling), el concepto del Estado, más o menos explícitamente,

se niega. El Estado queda como una simple realidad de hecho, injustificada e injustificable, contra la cual golpeará el individualismo liberal –jusnaturalista y contractualista– hasta desembocar en su lógica consecuencia: el anarquismo.

Para descubrir el concepto del Estado había que elevarse del principio individualista de los jusnaturalistas a un principio superior. Era necesario profundizar el concepto del individuo, es decir, del espíritu, porque la fuente de donde el jusnaturalismo derivaba sus derechos no era otra cosa que el espíritu o naturaleza espiritual del individuo consciente de sí y, por lo tanto, sujeto de derecho. Efectivamente exacto es el concepto del espíritu como autoconciencia, porque ésta es en realidad la esencia del individuo; pero superficial e insuficiente el concepto de este individuo como está representado en la concepción individualista.

5. Carácter materialista del individualismo

La concepción individualista y materialista es, sin embargo, contradictoria en su tarea de colocar la autoconciencia en el individuo. Quien dice autoconciencia dice espíritu, el que no puede existir en un mundo material. Por eso la multiplicidad es multiplicidad pura y excluye la unidad; y cada elemento de la multiplicidad excluye de sí todos los otros, no siendo sino sí mismo. Particular, y nada más que particular.

Así para el individualista la sociedad resulta un agregado de individuos humanos, cada uno encerrado en sí mismo, sin ninguna relación necesaria con los otros, autónomo y autosuficiente, porque tiene en sí, desde el punto de vista espiritual, todo aquello que es esencial a su naturaleza (derecho, moral, religión, arte, razón y por consiguiente, saber, etc.). La historia, que es el desenvolvimiento o actualización de esta naturaleza suya en conexión con la realización de la naturaleza espiritual del grupo social, o mejor, de toda la realidad, según este modo de ver, es algo de extrínseco y de accidental, que la razón del individuo puede criticar y negar teóricamente y su voluntad anonadar también prácticamente. La naturaleza del individuo es el presupuesto de la historia y queda siempre, por eso, fuera de ella.

Concepción contradictoria que podría considerarse como una superficial veleidad, porque el materialismo implícito en este naturalismo no se encontraba por casualidad junto con una concep-

ción espiritualista. Tanto como era puramente materialista la forma con la cual se revestía esta concepción, así ella era espiritualista verdadera y enérgicamente. Porque la más profunda inspiración, como ya se ha advertido, de este movimiento filosófico-político, es la necesidad de reivindicar, a través de la contraposición del individuo y el Estado y de esta concentración de cada valor, en el primer término vaciando el segundo, es, decíamos, la necesidad de reivindicar la sustancialidad del espíritu y su libertad frente a la opresión externa y, por eso, materialista, del despotismo-. El individuo, portador del espíritu, tenía, sin embargo, necesidad de ser él mismo concebido de manera más adecuada a su esencia espiritual.

6. Concepción dialéctica o histórica del individuo

Ésta es la tarea de Hegel en la Fenomenología del espíritu. Allí se demuestra que la forma más elemental de la conciencia sensible trae en sí un intrínseco germen de autocrítica y de autosuperación en un proceso dialéctico que eleva la conciencia a la autoconciencia y ésta hasta el espíritu, y éste, de grado en grado hasta la esfera del saber absoluto, pasando a través de todas las formas (morales, jurídicas, religiosas, artísticas) de la vida social e histórica. Basta la dialéctica de la autoconciencia –en donde Hegel busca «la verdad de la certeza de sí», y demuestra cómo la relación entre señor y esclavo es necesaria e inmanente al desenvolvimiento de la autoconciencia del individuo, a fin de que se eleve a la libre autoconciencia– para substraer al espíritu, en su misma individualidad, de las angustias de la representación materialista y para colocar al individuo en una nueva luz.

En la nueva luz es dado advertir súbitamente que el individuo no es un simple particular, porque tanto él es espiritual, y, por eso, también individual, en el significado propio de este término, cuanto realiza universalidad. Y porque esta realización de sí mismo, conquistando una forma siempre más universal y, así, más adecuada a la propia esencia, es el mismo proceso histórico de la humanización del hombre, la historia no es más un apéndice extrínseco a la realidad de la naturaleza espiritual, sino una sola cosa con ella. Es su positividad o efectividad; es aquella existencia que, como Spinoza vio profundamente, es intrínseca a la substancia (cuius essentia involvit existestiam).

7. Definición del Estado como substancia ética

La concepción naturalista cedía el lugar a la concepción histórica (que más tarde debía decaer a concepción historicista)[1] en la cual el Estado podía elevarse, por primera vez, al concepto de «substancia ética consciente de sí»[1].

Esta definición es una de las mayores conquistas de la conciencia moderna, política y filosófica. Es la verdadera conquista que el hombre moderno cumple de la libre esencia propia en el mundo positivo de las relaciones sociales, organizadas y definidas en el derecho, enaltecidas y actualizadas por el querer universal del Estado, puesto que, cualquiera que sea la forma del Estado que la conciencia liberal desde el punto de vista individualista, tienda a realizar, el Estado considerado así será siempre una negación de la libertad, como bien se comprende por poco que se reflexione sobre el carácter materialista de todo abstracto individualismo. El mismo anarquismo –el más lógico modo de concebir al individuo en base del presupuesto individualista– niega en provecho del individuo el valor de todo lo que le trasciende, en la medida en que da cuerpo y consistencia substancial a algo que trasciende del individuo.

El liberalismo tiende a hacer del límite de la libertad individual el contenido de la misma libre voluntad del individuo; pero esta voluntad positiva de su límite tiene para él una motivación, que está fundada en el reconocimiento de otras individualidades, extrañas a la voluntad que se autolimita, y por las cuales, por lo tanto, está naturalmente condicionada. La razón del límite está en el hecho, independiente de la voluntad individual, de la coexistencia de muchos individuos, que es como decir de un mundo natural, en que estos individuos conviven. En todo caso se admite, o mejor, se presupone, que hay una realidad que precede a la presunta libre decisión de la volun-

---

[1] Histórica es la concepción actualista de la historia, esto es, la concepción que contempla la historia como la misma propia historia del sujeto, en que actualiza su conciencia de sí como realidad esencialmente histórica. Historicista es la concepción abstractamente idealista y, por lo demás, naturalista, de una historia que, ahora como presupuesto de la concepción misma y, por ello, del espíritu en acto, no puede representarse sino de manera naturalista, o sea como un proceso mecánico y privado de la libertad y de todo valor.

[1] *Encycl.*, § 535; *Philos. d. Rechts.*, § 257.

tad, una realidad que, precediendo a la voluntad, la condiciona y hace, por consiguiente, inconcebible la libertad. El Estado como autoridad es negado poique queda como algo externo al individuo, esto es, porque el individuo, por su parte, es limitado (y limitable) por una cosa externa a su sustancia. Concepción negativa (esencia del liberalismo, del jusnaturalismo y del contractualismo) que enclava al individuo en el mecanismo de un mundo en donde está él y otra cosa; y en el cual, por lo tanto, cualquier esfuerzo que se haga para actualizar la libertad, ésta resultará siempre imposible.

8. Universalidad de la autoconciencia como saber

A fin de que la libertad no sea una ilusión como la del que sueña volar yaciendo en su lecho, es necesario antes que todo sustraerse a esta falaz representación de la individualidad particular y, por eso, circunscripta dentro de límites más allá de los cuales puede existir alguna otra cosa. Pues, en verdad, quien dice libertad, dice auto-conciencia. Y quien dice autoconciencia, dice saber. Saber que no es lógicamente concebible como saber de un sujeto particular, porque saber es siempre saber universalmente. Y el que aprende no hace sino pasar de un saber particular, que no es saber, a un saber universal que se le presenta al compararlo, como sólo saber que es verdadero saber.

9. Universalidad de la autoconciencia como querer

El saber de la autoconciencia no es sólo saber teórico sino también querer, que pone en ser el objeto que se llega a saber; puesto que es obvio que ese acto de saber por el cual se tiene conciencia de sí, realiza, precisamente, la realidad de la conciencia de sí. Yo soy en cuanto sé de que soy y me afirmo a mí mismo. Afirmación que es evidentemente práctica, querer.

Pero el querer consciente es, como el saber mismo universal. Y el sujeto que quiere, quiere siempre poniéndose como sujeto universal. Y si se equivoca no lo puede advertir sino universalizando y, así, corrigiendo el propio querer. La dura escuela de la vida es este aprender a querer, a transformarse en querer siempre más universal, despojándose cada vez de la forma que, no siendo suficientemente universal es relativamente particular respecto de la que le descubre la insuficiencia.

10. Proceso de realización de la universalidad de la autoconciencia

En la realización dialéctica que hace de sí la autoconciencia como saber y como querer, la autoconciencia misma actualiza su infinita universalidad y, por lo tanto, su libertad, así en la familia y en la sociedad civil como, de manera más concreta, en el Estado. Ello no es nada de natural y de inmediato. La individualidad es, sin duda, autoconciencia; pero autoconciencia que no es naturaleza. Es espíritu, porque se realiza y conquista el propio ser en cuanto se desarrolla y, desarrollándose, se universaliza, se hace saber y querer universal. Y cuando se toma idealmente al comienzo de su desarrollo no es todavía nada de real y concreto, sino sólo abstracta potencialidad, que no se puede concebir como substancia sin transformarse en algo absurdo que sofoca toda tentativa que se hiciere de pensarla en el sistema de la realidad política.

11. El proceso del Estado como proceso del individuo

En la realidad política, la costumbre (ethos), en que la moralidad como universalidad del querer va actualizándose y determinándose, deviene derecho, tomando forma objetiva y consolidándose en una existencia que empíricamente se presenta como superindívidual y extraindividual, siendo que su misma y más firme objetividad, cuando se la considera de modo especulativo, importa relación e inmanencia con el sujeto. De allí surge que el Estado cesa finalmente de oponerse y sobreponerse al individuo, para interiorizarse en la medida en que el individuo se objetiva y universaliza. Por lo demás, queda firme el derecho del individuo de actualizar siempre más plenamente su sí mismo y su propia libertad, superando sucesivamente todas las formas objetivas de Estado que no sean adecuadas a sus exigencias reales; pero queda como el derecho mismo que el Estado tiene, a través del desenvolvimiento de la autoconciencía, que es siempre individual, de realizar el propio ideal según su propia lógica.

En conclusión, cesa la oposición de la libertad con la ley o con la autoridad, y quien se representa la concepción hegeliana del Estado como una concepción autoritaria contra la concepción liberal del jusnaturalismo individualista, no se da cuenta, o mejor, ignora, la relación entre la forma subjetiva y la objetiva del espíritu en esa Fenomenología del espíritu, de la cual esta filosofía toma su punto de

partida. La autoridad es la misma existencia de la libertad, y la libertad fuera de la ley es una mera abstracción[1].

12. Eticidad del Estado como sustancia

La sustancia consciente de sí, en la que el espíritu, esto es, el individuo, obtiene su concreción, es sustancia ética. Por primera vez ella se entiende como tal (es necesario repetirlo) en la filosofía hegeliana. Y es un punto que, todavía arduo de entender por todos los sobrevivientes del jusnaturalismo –kantianos o católicos–, se puede decir, representa la más significativa conquista de Hegel en su doctrina del Estado. Allí la eticidad es el sello de la sustancialidad y espiritualidad del Estado.

Una realidad espiritual no puede no poseer un carácter ético, pero no puede tampoco poseerlo si ella no es una sustancia. Mientras el Estado era un simple medio, el valor ético no podía pertenecer sino al fin al cual debía servir. El instrumento podrá ser más o menos útil, pero no podrá jamás tener ese valor intrínseco que compete al bien moral. Y si se retrocede del liberalismo individualista y abstracto al despotismo, al cual el liberalismo se opone, y que al liberalismo volvió a oponerse en las anacrónicas doctrinas legitimistas del siglo diecinueve, el Estado como fuerza o autoridad primitiva y extrínseca, representa un no sé qué de natural, un dato mecánico que repugna a todo atributo ético.

La eticidad es del espíritu, pero no de cualquier elemento accidental del mundo del espíritu, sino del espíritu mismo, en cuanto sustancia autoconsciente, sujeto real de su propia existencia, que es su mundo moral.

13. Fundamento materialista de la acusación de estadolatría

La profunda diferencia a este respecto entre Hegel y los otros, y los tantos que también hoy, desde diversos puntos de vista, acusan a Hegel y a los hegelianos de estadolatría y se escandalizan porque ha visto en el Estado no sé qué Dios terreno (ein Irdisch-Göttliches), reside en lo siguiente: que los otros, quieren el Estado moral enderezado

---

[1] Forma antiliberal, y en este sentido autoritaria, es aquella que tiende a detener el movimiento del espíritu, que la libertad realiza en su dialéctica, en que el espíritu se realiza a sí mismo. Pero esta forma no se define en abstracto; SE manifiesta y se prueba históricamente.

completamente hacia fines éticos, pero al materializarlo, le niegan la posibilidad de investirse por sí mismo de ese carácter moral, y por eso lo quieren sometido, como todo instrumento de que el hombre se sirve, o a la conciencia ética que el hombre tendría en sí como individuo puesto frente al Estado, o a la Iglesia, que de la moralidad del hombre y de toda su vida espiritual pretende detentar el principio y el poder.

Para Hegel todos los programas prácticos a que estas doctrinas inexactas pueden dar lugar son ellos mismos posibles, porque el Estado no es un instrumento, no es una cosa, ya que tiene en sí ese carácter divino que es la esencia de la vida moral y de toda la vida espiritual: la libertad. Por eso es originariamente moral y vive como espíritu, que será más o menos moral, pero que tiende a ser absolutamente moral. Tendencia es su esencia misma.

14. Imposibilidad de conferir forma ética al Estado, que no sea por sí mismo ético

En verdad, ésta es, desde el punto de vista moral, la gran dificultad que hay que superar, para quien no admite el carácter ético del Estado. Es necesario que él, también, si no es, devenga; que acepte de lo externo aquello que no tiene en sí mismo, y que el mismo hombre que obra políticamente no cese de inspirarse en los fines necesarios de su obrar político, para recordar los dictados de su conciencia moral. Pero en términos de actividad espiritual no hay nada que no sea producto de la misma actividad; nada llega de lo externo a llenar internas lagunas, o a adornar o armar la libre producción que viene de lo íntimo.

Y la verdad es que el Etat c'est moi: esto es, el Yo, el hombre, que es persona en cuanto es autoconciencia, libre y ética. Y nuestro siglo vive de este sentido de la intimidad y espiritualidad del Estado, y mira a Hegel como el portaestandarte de una nueva era. Que es sí era de la libertad, pero de la libertad real, de la verdadera libertad, que es la libertad al mismo tiempo del ciudadano y del Estado.

15. Defecto del Estado en el concepto de Hegel: los límites del Estado

Portaestandarte que abre la vía –no obstante no recorrerla toda– hacia la meta a la cual tendía.

El concepto de la eticidad, espiritualidad y libertad del Estado importaba que el Estado fuese infinito, puesto que el espíritu es espíri-

tu en cuanto es libre, y nada que no sea incondicionado y, por consiguiente, infinito, puede ser libre. Ni nadie pensará jamás eticidad verdadera y pura sin libertad.

¿Pero puede decirse infinito el Estado hegeliano? Parece estar limitado bajo tres aspectos; esto es, en primer lugar, porque el Estado, para Hegel, es un Estado y, en concreto, por eso, su voluntad choca con la voluntad de los otros; y la que logra realizarse no es la voluntad del Estado sino la del mundo, en un proceso que no es la historia del Estado sino la Weltgeschichte o historia universal, en la cual, para introducir la unidad entre las voluntades discordes y múltiples de los varios Estados, interviene la guerra. En segundo lugar, en el proceso ideal del espíritu, el Estado pertenece a la esfera del espíritu objetivo, que se interpone entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto, de los cuales el primero no es Estado y el segundo es más que Estado, en cuanto supera y por eso niega todo el espíritu objetivo. En tercer lugar, dentro de la misma esfera del espíritu objetivo, el Estado es precedido por la familia y por la sociedad civil, que son espíritu objetivo, pero no Estado todavía, siendo, sin embargo, base imprescindible.

Estas tres limitaciones disminuyen ciertamente el carácter espiritual y ético del Estado en la doctrina hegeliana, y derivan del método de su filosofía no enteramente libre todavía de las posiciones fenoménicas del empirismo, que considera la realidad espiritual desde lo externo donde aparecen sus formas en su irreductible multiplicidad, pero no dejan percibir la unidad del proceso en que realmente consiste la espiritualidad del espíritu.

16. Defecto de método

Falta todavía en el hegelismo el concepto del verdadero método idealista, que nosotros llamamos método de la inmanencia[1].

Según este método, el Estado en su valor y en su realidad espiritual no es aquello que se ve y se llama Estado en el mundo de la experiencia, que se dice realidad histórica. Estado, en ésta, no es solamente el nuestro sino es también el de los otros; no es sólo el de aquí sino también el de más allá de los confines que delimitan el territorio del Estado al cual pertenecemos. En suma, hay muchos Estados, uno de

---

[1] GENTILE, Il metodo dell'immanenza, en el vol. La Riforma della dialettica hegeliana, 2ª ed. Messina, Principato, 1923, páginas 209-247.

los cuales, semejante a todos los otros, es ese mismo al que nosotros debemos, por nuestra parte, referirnos, cuando queremos de verdad darnos cuenta de nuestros deberes y de nuestros derechos de ciudadanos. Todos y cada uno, respecto a nuestro interés cognoscitivo, son a considerarse del mismo modo. Todos son datos y antecedentes de nuestra investigación, la cual, en tanto que los presupone, está condicionada por ellos y debe atenerse a una exacta observación de sus caracteres para proceder a la discriminación de aquéllos que, entre estos caracteres, se puedan considerar necesarios y esenciales y, por lo tanto, deban ser mantenidos sin nada agregarles ni nada tomarles. La posición del pensamiento hacia el objeto por conocer es en este caso la del espectador que está fuera del espectáculo. Posición evidentemente empírica y no especulativa.

A tal posición escapa, como es también evidente, toda esa específica realidad moral en que el Estado nace y vive y que es el ánimo y la actitud espiritual del ciudadano, quien, prácticamente, en concreto, no conoce (esto es, no reconoce) otro Estado que el propio y no puede, así, saber qué hay que pensar bajo este nombre, si se confunde su Estado con otros, de la misma manera como no sabe qué significa madre sí ese nombre no lo pone frente a una persona viva, única. Cada uno tiene la suya, pero ninguno tiene más de una, y ninguno puede hablar del mundo en general sin hablar del propio y único mundo, donde la madre es una sola. Prescindir del interés práctico y despersonalizarse es, precisamente, colocarse fuera, en virtud de la pretendida «teoría», que es una media y absurda teoría del mundo. Este mundo, si tiene un valor y una real consistencia, no la puede tener fuera de los intereses prácticos, en virtud de los cuales el sujeto abstracto se hace efectivamente una persona concreta.

17. Los Estados y el Estado (nuestro)

Lo cual no quiere decir, naturalmente, que se debe cerrar los ojos para no ver los otros Estados que limitan el nuestro. Quiere decir, tan sólo, que no es necesario hacer confusiones y poner todos juntos los objetos de un conocimiento abstractamente teórico, con aquellos objetos concretos de nuestra experiencia que, comprometiendo nuestra persona, dan lugar a un superior conocimiento que los objetos nos hacen conocer, a través de lo que realmente ellos son o deben ser. Esto es, corresponde distinguir entre los Estados que, sin duda, nosotros sabemos que existen, pero cuya existencia no in-

teresa a nuestro Estado, porque su existir o no existir no obstaculiza ni favorece la existencia del nuestro, y los Estados con los cuales el nuestro está en relación directa o indirecta, amistosa u hostil. Es evidente que sólo los segundos entran a formar parte del mundo en que nosotros sentimos como vivo y operante ese Estado al cual pertenecemos y que con su existencia nos habilita a decir qué es un Estado. Y es también evidente que estos segundos, –en cuanto por su relación con nuestro Estado nos hacen sentir también ellos, como el nuestro, la existencia de una voluntad–, no son extraños al proceso de auto-realización del nuestro; antes bien, concurren a su interno devenir, de la misma manera como, según la Fenomenología, la autoconciencia del individuo se desarrolla a través de la relación entre señor y esclavo. El otro es nuestro otro: voluntad en donde se va determinando el contenido de nuestra voluntad en el desenvolvimiento histórico cuyo centro y cuyo principio está, y no puede no estar, en nuestro Estado; y por lo tanto en nosotros que realizamos, antes que todo, nuestro Estado[1].

18. Identidad de Estado e historia universal

Y en verdad, la filosofía que construye la realidad según el método de la inmanencia –si ensaya de concebir la Weltgeschichte (como toda otra historia)–, no llega a concebirla sino como historia contemporánea y, en realidad, como la historia que el individuo sujeto del pensamiento histórico hace de sí mismo en el gran proceso del desenvolvimiento de su propia personalidad, la que, como sujeto en que se realiza la Weltgeschichte, es el mismo sujeto en que se realiza el Estado. Así que historia universal y Estado coinciden.

19. Objetividad de la vida social interna al mismo sujeto

Desde este punto de vista en que Estado e individuo coinciden, el sujeto no puede jamás concebirse en una forma tan subjetiva que no contenga al objeto, en que, según la construcción de la hegeliana Filosofia dello spirito, acamparía la sólida y maciza estructura de la

---

[1] Alrededor del concepto de la unicidad del Estado han sido hechas agudas observaciones por A. VOLPICELLI, Società e Società di Stati, en N. Stadi di diritto, economía e politica, 1 (1927-28) págs. 9-10 y por BENEDETTO GENTILE, Del rapporto tra diritto internazionale e diritto interno, «n los mismos N. Studi 11 (1929) , págs. 344-351.

vida social (derecho, moralidad y costumbre, de la familia al Estado). Ni puede el sujeto, que es ya conciencia, autoconciencia y razón, extrañarse después tanto de sí a través de este mundo de relaciones objetivas, como para tener que regresar a sí mismo, superando toda la esfera del mundo social para elevarse al puro y absoluto espíritu, o absoluta autoconciencia, en el arte, en la religión y en la filosofía.

Esta tríada fatigosa es ficticia y arbitraria. Desde el primer peldaño se puede decir que el espíritu está ya en la cumbre real de su ascensión, y esa cima luminosa que parece brillar todavía de lejos y de lo alto, es una falaz e ilusoria proyección de su misma luz. El espíritu teórico es en sí práctico, porque la realidad que puede conocer no es y no puede ser otra cosa que su misma realidad, la que no existe sino en cuanto la conoce y, por eso, en el acto de conocerla eo ipso él prácticamente la pone. Ni es jamás tan práctico a través del espíritu objetivo como para crear otra cosa que sí mismo. Que si una vez parece mera teoría y otra vez praxis, ello es porque, a la par del espíritu en acto, también aquí se pone un espíritu como simple objeto de nuestro pensamiento, y que nuestro pensamiento, por eso, coloca por sí frente a sí mismo, como algo extraño y al cual él es externo. Posición que no se puede en rigor realizar sin transformar en absurda la identidad de individuo y Estado, puesto que en tal posición el Estado realmente quedaría frente al individuo que intentase concebirlo como una cosa diversa e irreductible al proceso de su propia formación.

Por otra parte ¿de qué manera sería posible concebir el espíritu absoluto como conciencia que la realidad absoluta adquiere de sí misma y no identificar este espíritu con la misma autoconciencia del espíritu subjetivo, si el espíritu es la misma realidad absoluta? Esta conciencia de sí, propia de la realidad, puede desenvolverse y no es, en efecto, otra cosa que este proceso de desenvolvimiento. El mismo Estado, como forma de la autoconciencia, es él mismo, a su modo, una forma de filosofía[1].

20. Familia y Estado

En fin, la familia, a semejanza de la sociedad civil, es una entidad sólo empíricamente distinguible del Estado como forma

---

[1] GENTILE, *Introd. alla filosofía*, Firenze, Sansoni, págs. 174 y siguientes.

de desenvolvimiento y organización de la autoconciencia; y la distinción empírica se hace posible también esta vez, al considerarse tal entidad bajo el mismo plano de observación, desde lo externo, en cuanto intelectualistamente, al oponer a sí esas entidades, las despoja de su propio valor práctico, concreto, real, para reducirlas a meras ideas del logos abstracto. Que si la familia es esa interior realidad ética que conoce quien la vive y, en suma, si verdaderamente es una forma de la autoconciencia y, por eso, del espíritu en su efectivo existir, ella no es más la familia fuera de la cual está el Estado, sino es la familia en que se agota todo el mundo ético.

Aquello que a la observación empírica e intelectualista se muestra como su específica base natural[1] (relación entre los dos sexos y generación), al igual que el elemento natural del Estado (territorio), en el acto ético se transfigura y su carácter natural queda anulado.

También aquí la autoconciencia es tal en cuanto es del todo libre e infinita. También aquí esta libertad es posible en cuanto es idéntica con una ley, que tiene un aspecto jurídico y un aspecto puramente moral. Y viceversa, el Estado, conocido en cuanto espiritualmente vivido, es forma de la autoconciencia ya no más parangonable con la familia porque no es realizable sino a condición, de que absorba en sí y anule a la familia, de modo que haga enmudecer en el pecho del hombre toda voz discorde de leyes diversas y que unifique intereses espirituales, que, en caso contrario, se presentarían a menudo en contraste.

En la actualización espiritual, la familia es Estado y el Estado es familia; y la sociedad civil, como ese sistema de la atomística[2] a que Hegel se refiere, y al cual la sociedad, se reduce en efecto, apenas sus individuos componentes se consideran gobernados naturalmente por sus intereses particulares, no es sino el Estado privado de su eticidad, o sea de la conciencia de su esencial unidad interna

---

[1] No se puede decir que la familia sea «espíritu inmediato o natural» (como dice HEGEL, Encykl., parágr. 517) y no es verdad tampoco que el espíritu «ist aLs Familie empfindendet Geist» (parágrafo 518). La misma inmediatez, el mismo sentir se encuentra también en el sentimiento patriótico o político, en cuanto puro sentimiento.

[2] Encykl., parágr. 523.

(äusserer Staat). Pero este Estado puramente material y exterior es evidentemente una mera abstracción, la que en cada forma más rudimentaria de vida social debe ser superada, puesto que el Estado en su esencial eticidad no es algo superior y externo que el individuo deba conquistar, porque él lo tiene ya en sí originariamente. Así, en la efectiva realidad humana, no hay acto económico que no sea ético, y, por consiguiente, político; no hay sociedad civil que no sea también Estado.

CAPÍTULO VIII

LA POLÍTICA

1. El derecho como abstracta posición del querer y como eticidad

El derecho, como hemos visto en su lugar, es un momento abstracto de la voluntad, en cuya efectiva actualización la forma jurídica es siempre superada y absorbida. La actualización del querer, en efecto, es ética. ¿En qué consiste la eticidad? No es otra cosa que la misma forma concreta del querer, que, queriendo, se actualiza como libertad; crea por eso una forma de existencia que es espiritualidad, es decir, el bien y cuya negación es el mal, de suerte que, querer y no querer el bien es imposible. No bien (mal) es ño querer. La realización del bien, en el sentido moral de esta palabra, no es otra cosa que realización de la voluntad.

2. Crítica de la opinión contraria

El hecho de que los hombres hablen de derecho no basta para probar la concreción (existencia) de una mera realidad jurídica. Los hombres hablan siempre de naturaleza, pero para quien haya llegado a darse cuenta del concepto que por todos se expresa cuando se habla de naturaleza, es obvio que no hay una realidad natural, condición y presupuesto de la vida del espíritu. Lo que no significa que se equivoquen al hablar de naturaleza. Significa sólo que, generalmente, se atribuye a la palabra naturaleza un significado que no puede tener, y esto en base de una filosofía insuficiente, que es no obstante una filosofía, o sea un modo de pensar; porque ninguna palabra es posible que jamás tenga un significado sino para quien la aprende y la entiende, como solamente es posible que alguna cosa se entienda, esto es, pensando; pensando, se comprende, según un propio modo de pensar.

La insuficiencia de la filosofía corriente que induce a entender la naturaleza como la entiende el naturalista, como si una naturaleza fuese posible fuera del espíritu, es la misma insuficiencia que no deja advertir que es una abstracción la sola forma jurídica del espíritu, a saber, ese insuficiente conocimiento de la compleja estructura orgánica del espíritu, por el cual, un momento sin duda distinguible y aislable por abstracción, se toma por la misma realidad en sí cumplida y perfecta.

3. La ley como acción jurídica

El derecho es el momento objetivo del querer, considerado en su objetividad, o sea en su rígida oposición al sujeto que quiere. Lo universal y el individuo en su precisa particularidad. Pero quien quiere no quiere la ley abstracta, pura universalidad sin relación de modo con la individualidad del sujeto que quiere. La ley abstracta no es ley; puede ser, a lo sumo, fórmula, definición, de carácter meramente teorético, sin ningún valor práctico. La ley es ley en cuanto es reguladora de cada uno de los actos de la voluntad. Observarla, sólo es posible en los casos prácticos, cada uno de los cuales, por otra parte, es susceptible de un obrar jurídico en cuanto queda bajo la ley y el querer allí se actualiza como querer legal.

Grave error es el que se comete, según la absurda teoría lógica de los pseudoconceptos, cuando se atribuye una consistencia cualquiera a las leyes abstractas en su fantástica universalidad. No es verdad que una ley sea concebible, con su valor de ley, fuera de todos los casos particulares, para los que se pone y quiere hacerse valer como ley. Y como tal, puede hacerse valer, con una condición: que sea el alma de todos los casos particulares en que históricamente se actualiza: que sea la misma voluntad realizadora de los actos jurídicos en los que se determina como fuerza real y realmente operante. La ley, en suma, es la forma universal de los actos que se cumplen en función de ella y que se deben cumplir, en cuanto están prescriptos por ella.

La forma de que se habla no es forma vacía, si la ley es ley y se demuestra tal; pero tiene su contenido en cada una de las voliciones, cada una de las cuales no es algo que se agrega de lo externo a la forma universal; antes bien es la determinación que ella, en cuanto ley del querer o querer conforme a ley, se da por sí misma.

La unidad de la particularidad de cada una de las voliciones y de la universalidad de la ley, constituye la individualidad de la acción jurídica. Quien dice ley dice, entonces, ni más ni menos, acción jurídica.

4. La acción jurídica como voluntad querida

La acción jurídica es, precisamente, el derecho: lo que hemos llamado el momento objetivo de la voluntad. Ésta quiere queriendo alguna cosa, su objeto. Pero este objeto, si bien se reflexiona, no es otra cosa que la misma voluntad que quiere.

Un ejemplo. Yo quiero, supongamos, escribir una palabra (¡tanto como para contentarse con poco!). Aquí el objeto parece ser el escribir una palabra. Pero este objeto es inconcebible si no se entiende el escribir de la única manera en que es posible que exista un escribir, esto es, en cuanto haya quien escriba. Y el escribir que quiero no es el escribir eventual de los otros, sino el mío, o sea, ese escribir que existe en cuanto yo escribo. Lo que quiero, entonces, no es el abstracto escribir, sino, en concreto, mí escribir o yo escribiendo, ese mismo yo que quiere, y que quiere efectivamente escribir, no en cuanto tenga deseo o intención, sino en cuanto, siendo ese determinado yo que es, capaz de escribir, y, en posesión de un escritorio subsidiario, actualiza la propia voluntad, escribiendo. La voluntad es, de tal modo, voluntad de sí misma.

No es que haya dos voluntades: una queriente y otra querida; de tal manera que la voluntad-sujeto exista cuando ya está a punto de hacer de sí el objeto de sí misma, pero todavía no lo ha hecho. Las dos voluntades son la única voluntad en acto, que tiene en sí, cuando se actualiza y en cuanto se actualiza, estos dos momentos, y casi estas dos caras. Es sujeto y objeto de sí misma, siendo sujeto en cuanto es objeto y vice-versa.

5. El límite jurídico de la voluntad como autolimitación

Las determinaciones singulares de la voluntad, sea como sujeto o como objeto, varían, porque la voluntad tiene su proceso histórico; pero a través de este proceso y de todas las variedades en que él se articula, el ritmo esencial es siempre aquél; y la voluntad siempre, permaneciendo una, se desdobla en sí misma como voluntad que quiere y como voluntad querida.

El derecho es la voluntad querida. Es esa abstracta posición que tiene lugar en cuanto en el proceso de la voluntad se considera solamente el momento objetivo y se prescinde del sujeto del cual es correlativo. Toda la historia del derecho –origen en la costumbre con su espontáneo desenvolvimiento, lucha entre el viejo derecho y el nuevo espíritu y nuevas condiciones sociales, decadencia del derecho, su abrogación o revolución– se explica por esa intrínseca naturaleza del mero derecho que puede regular de hecho la voluntad, en cuanto es de ella su misma íntima determinación; la cual, abstractamente considerada, es un límite, y nada más que un límite del querer, y, por consiguiente, un principio opuesto al sujeto, por lo que, en concreto, es la objetivación y por lo mismo la libre determinación y autolimitación del querer mismo. El límite no es la negación sino la afirmación del libre querer; no demuestra la debilidad, sino más bien el poderío del sujeto. Del sujeto, se entiende, en su universalidad, que, también esto se entiende, es un desenvolvimiento continuo por el cual la universalidad del querer no tiene el mismo valor en el salvaje y en el hombre civil, en el niño y en el adulto, en el hombre inculto y en el hombre educado para sentir en sí mismo como propio interés el interés de su pueblo o el interés absolutamente humano. Y se entiende también, además, porque esta universalidad, siendo un atributo espiritual (algo que debe ser, aunque de hecho no sea o no sea precisamente como debe ser), se presuponga moralmente en un pueblo que tenga conciencia de su personalidad moral o existencia nacional, si se la desea en un individuo particular. Universalidad de derecho más que de hecho, por la cual la ley se pone y se hace valer como autolimitación, aun si a un ciudadano que debe observarla pueda aparecer un límite externo y violento de su libertad.

6. La dialéctica del derecho

Pero el derecho no se puede entender como autolimitación o libre determinación del querer, sí se busca en los antecedentes o en los consecuentes, saltando con los ojos cerrados el momento espiritual que le es propio. El derecho, en su específico contenido, no existe mientras no haya una ley –escrita o no escrita– de un modo u otro reconocida, sin embargo, como límite o determinación de la indeterminada libertad infinita del sujeto. Y no existe más cuando el sujeto supera esta primera e inmediata oposición entre sí y su límite, obrando y haciendo suya la ley.

Puede ocurrir que, obrando, el sujeto no haga suya la ley y no la observe, pero no porque consiga obrar sin determinarse. En tal caso el sujeto se limita con un derecho que no es el derecho universalmente reconocido, observa una ley suya que no es la ley. No tendrá razón. Y se le debe prácticamente demostrar. De donde la dialéctica es necesaria, porque de este divergir entre la universalidad del sujeto y la universalidad de la voluntad que una ley presupone, deriva la posibilidad del movimiento del derecho, de su progreso, o sea de la demostración de su espiritualidad.

Así, por ejemplo, la ley no escrita de Antígona es una ley superior a la escrita, que lucha contra ésta, la crítica y promueve el desenvolvimiento de la conciencia jurídica. El ius condendum obra, de tal modo, sobre el ius conditum, y en su misma idealidad y falta de positividad se pone siempre también frente a la voluntad como límite objetivo. La justicia ideal, medida da la justicia real, no es norma ética que se contraponga, como tal, a la norma jurídica, sino que, como justicia que presiona sobre el mismo sistema de las acciones jurídicamente reguladas, es derecho ella misma, cuya fuerza real y positivamente limitadora de la voluntad singular nace de la misma energía con que se afirma en su idealidad. Tanto mayor será esta fuerza cuanto mayor sea la energía de convicción y el poder de universalidad del sujeto que afirma.

7. La fenomenología del derecho

El derecho está pues en el acto mismo del querer. A tal voluntad que quiere, tal voluntad querida. Dos voluntades en una. Siendo así, cada uno ve cómo hay que responder a la pregunta acerca de si está antes el derecho, o antes la voluntad que limita el derecho. Antes no puede haber sino una abstracta voluntad o un derecho abstracto. El derecho abstracto es esa vestimenta que está hecha para todos y no se adapta a ninguno. Un derecho que no es derecho. La abstracta voluntad es una voluntad que, estando todavía previa a toda determinación, es susceptible de todas las determinaciones, pero no contiene ninguna de ellas en particular y es, por lo tanto, una voluntad que no es voluntad. Voluntad y derecho concurren en una síntesis, que es la condición *a priori*, y un término, por lo tanto, no se encontrará jamás sin el otro.

El carácter de anterioridad que el derecho, en su fenomenología, reviste respecto a la voluntad, no se explica como un carácter

cronológico, sino como un carácter puramente ideal. El derecho no es un pasado respecto al acto espiritual en que vale como derecho, pero tiene de común con todo aquello que es pasado la irreformabilidad y mecánica necesidad. Privado de esta necesidad, el derecho cesa de ser ese límite de la voluntad que él es; cesa de ser derecho. Y semejante comunidad de carácter entre pasado y derecho, como entre pasado y pensado, o dicho, o hecho, o como fuere puesto antes en ser, confiere al derecho, como a lo pensado, dicho o hecho, etc., esa anterioridad ideal a su afirmación que hace parecer al derecho un antecedente de la voluntad; y es un antecedente si este término vale como sinónimo de necesario, mecánico u opuesto a la libertad propia del acto espiritual. De cronológicamente antecedente de la voluntad no hay otra cosa que el derecho abstracto.

8. La ley moral y las leyes

En la síntesis concreta de la voluntad y del derecho, de la libertad y de la ley, está la actualización del querer que, en su actualización, es querer moral.

Por lo tanto, la ley es siempre jurídica en cuanto es determinación y límite de la voluntad. Una sola ley puede decirse moral, como propia no del abstracto momento de la voluntad querida sino del concreto querer, síntesis de libertad y de ley; y es la ley de esa síntesis en que la libertad se limita, y el límite se espiritualiza, terminando por ser determinación de la libertad. Obrar moralmente es realizar esa síntesis, de tal manera que el contenido del querer sea el mismo querer, que libertad y derecho coincidan, y, a través de su determinación, el sujeto libre no haga otra cosa que realizarse a sí mismo. Toda inmoralidad es disidencia y contraste entre libertad y derecho, entre querer y querido. Empíricamente hablando entre acción y precepto.

La ley, en singular, es moral. En plural, (las leyes diversas en que se va determinando el querer) es derecho.

9. La política y el Estado

La política no es derecho sino moral. No es ni abstracto querer ni abstracto querido. Es querer en acto.

Es el querer de un pueblo, en cuanto el pueblo tiene un querer. Esto quiere decir: en cuanto tiene una conciencia unificada; pero una conciencia que sea autoconciencia, personalidad y, por lo tanto, voluntad.

La voluntad de un pueblo que se siente nación (y se quiere como tal), es el Estado. Estado y política constituyen una sola cosa, y la distinción no puede ser sino verbal, como aquella en virtud de la cual, del querer que es verbo, se hace un sustantivo; y se puede decir entonces, que el querer quiere, como si el querer pudiese también ser sin el acto del querer: como si sustantivando los verbos se creasen substancias o cosas, concebibles como independientes de su acciones y manifestaciones. Toda la sustancialidad del Estado se agota en la voluntad con que se actualiza, o, dígase también, en todo ese complejo de acciones que son la política del Estado.

10. La voluntad del pueblo» y el individuo

¿Pero cuál es el querer de un pueblo? No es ciertamente la suma de los quereres de los individuos que lo constituyen, sino ese querer único que cada uno de estos individuos (pocos, muchos, muchísimos) actualiza, como querer que vale por querer de todos, o sea, el querer individual de cada uno como querer común en cuanto alcanza a ser tal. Querer común, que no es una transformación del primitivo querer particular del individuo. El querer, en cuanto tal, es universal; sólo que su universalidad se va desenvolviendo; y más el querer se sazona y se potencia, tanto más su universalidad aparece y triunfa. El hombre político no es de pasta diversa de la del hombre privado. El hombre, en cuanto hombre es ζῶου ποβίτίπόν, y, queriendo, siempre quiere por todos, sólo que, en esto, como en cualquier respecto, hay el mediocre presuntuoso y hay el capacitado. Tampoco el hombre político cumple funciones fundamentalmente diversas si es jefe o uno del grupo. Tanto depende la voluntad del inferior de la voluntad del superior, cuanto ésta de aquélla, en el sentido de que cada una debe tomar como propia norma la otra; y cada una, a su modo, se puede también decir que tuviera en sí misma su norma.

Cada individuo obra políticamente, es hombre de Estado y lleva en el corazón al Estado. Es el Estado. Cada uno, a su modo; pero cada uno continuamente concurriendo en un Estado común, en virtud de la universalidad que es propia de su misma personalidad (como lengua, historia, economía, etc.). El Estado, por eso, no es Inter homines sino in interiore homine.

La mejor respuesta que se puede dar a la pregunta que es comienzo de este parágrafo, es la que cada uno recibe de su propia con-

ciencia en cuanto él tiene también una voluntad política. Toda otra respuesta es teórica y abstracta, o peor, retórica y falsa. Así como el que busca sinceramente a Dios, no puede encontrarlo en otra parte que en su pecho, así quien quiere ver ese Estado del cual todos hablan, y del cual pocos alcanzan a hacerse una idea que no sea totalmente fantástica, necesita que mire por sí mismo, en la propia conciencia, el acto mediante el cual se va construyendo su personalidad, fuera de la cual puede estar la sombra, pero no el cuerpo del Estado.

11. La historia del derecho

El querer del pueblo, entonces, es el querer mismo del individuo en su valor universal, o de pueblo. Querer concreto, unidad de voluntad que quiere y de voluntad querida, de libertad y de derecho y, por lo tanto, moral. Así, quien entienda esta relación de la moral con el derecho, se da cuenta de la profunda diferencia y de la intrínseca conexión que existe entre política y derecho. La política, creando la realidad política, crea ese elemento de esta realidad, que es el derecho. La historia del derecho de un pueblo está en la historia de su vida política, como la parte está en el todo. El derecho, por sí solo, es algo mecánico, que se fija en fórmulas que son lo que son, y no son susceptibles de ningún desenvolvimiento y variación. La fijeza e invariabilidad es el carácter mismo esencial del derecho. Y si él pudiese extrañarse y segregarse del proceso de la vida política, quedaría en una inmovilidad absoluta, condenado a muerte. En cambio, el derecho vive variando y renovándose de continuo, en cuanto se resuelve en la vida concreta del espíritu, que es voluntad moral y política a la vez.

12. Derecho y logos abstracto

El que conoce la lógica del logos abstracto y la dialéctica por la cual este logos se resuelve constantemente en el logos concreto[1], entiende con facilidad la diferencia y a un tiempo la conexión que existe entre la moral o política y el derecho. En realidad, derecho y logos abstracto son dos aspectos del mismo acto del espíritu, y quien profundice el estudio de estos dos aspectos, que son los dos aspectos de la voluntad y del pensamiento, advierte en ellos la unidad esencial. No corresponde aquí complicar la cuestión a tratar, con esta otra de la relación entre pensa-

---

[1] Cfr. *Sistema di logica*, 2, Bari, vol. II, p. 25-31.

miento y voluntad, y baste haber aludido a la analogía entre las formas en que se determina la voluntad y aquellas en que determina el pensamiento, porque esta analogía puede ayudar a la configuración más firme y neta del derecho en confrontación con la política.

13. Las objeciones a la doctrina de la identidad entre moral y política

Tampoco es éste el lugar para discutir acostumbradas objeciones contra la identificación de la política con la moral. Objeciones que derivan, en general, de una manera preferentemente jurídica o legalista de concebir la moral como sistema de valores trascendentes a la voluntad; siendo que la moral, si bien es ley, es también libertad, voluntad, fuerza; y la política, si bien es fuerza, es, sin embargo, esa misma fuerza de la actividad moral en toda su plenitud. Es la mayor fuerza que existe. Y el mejor, o por lo menos uno de los modos más eficaces de criticar y superar ese modo legalista de concebir la moral, es el de hacer valer su identidad con la política, donde es más abierta y manifiesta la importancia del momento subjetivo, histórico y realista de la voluntad moral, a saber el momento mismo del interés.

14. El derecho corporativo y el Estado corporativo

Dada la relación entre derecho y Estado o política, es evidente que no es pensable una forma de derecho que no sea la proyección de una forma de Estado. Así, el derecho corporativo es el derecho propio y característico del Estado corporativo. La formación jurídica es siempre ésa. Cambia el contenido del derecho en función de la nueva actitud del Estado que, con la corporación, niega el particularismo e individualismo liberal de la economía, o sea del abstracto momento del interés. Sin duda conserva al individuo como centro del interés (propiedad y libertad de iniciativa), pero, profundizando el concepto del interés, o sea el concepto mismo del individuo, advierte y reconoce los vínculos esenciales del individuo con la sociedad nacional, e instaura, por lo tanto, la conciencia de la universalidad inmanente en la voluntad del mismo individuo, es decir, levanta al individuo de su empírica particularidad a la universalidad esencial que confiere a su acción un valor moral y por eso político; o mejor, más intensamente moral y más enérgicamente político.

El carácter corporativo del derecho es un reflejo del carácter más puramente moral y político del Estado.

ACLARACIONES[1]

El prof. Miceli, uno de los más cultos y laboriosos especialistas de los estudios de filosofía del derecho, y tan autorizado cuan modesto, ha escrito una nota[2] para discutir mi concepto del derecho como momento necesario de la dialéctica del querer, y aprovecha la ocasión para aclarar alguna de las inexactitudes en que ha incurrido Di Cario[3] tratando esta cuestión, y para insistir en la propia tesis radical acerca de la imposibilidad de una verdadera y propia filosofía del derecho, distinta de la teoría general del derecho. Le agradezco la atención dispensada al examen de la cuestión y las palabras corteses con que me obsequia, no obstante que las conclusiones a las cuales llega acerca de mí concepto y de la naturaleza del derecho en general no lleguen a convencerme.

Comienzo por el segundo punto, en donde me parece que Miceli concede un poco, a cierto modo demasiado expedito y sumario, de contraponer el empirismo a la filosofía, diciendo que el derecho es «un fenómeno, un hecho histórico, del cual no es posible dar un concepto filosófico», y afirmando que «la filosofía no puede hacer lo imposible», esto es, «transformar en un concepto universal y absoluto lo que es un producto histórico, una formación social, determinada por ciertas exigencias de la vida en común, tal cual se han manifestado históricamente, a medida que se ha desenvuelto en los individuos humanos una forma dada de conciencia social». Este modo de considerar la realidad como colocada delante del espíritu humano en un doble plano, ora como realidad empírica, históricamente determinada, y ora como realidad absoluta, eterna,

---

[1] Del *Giornale critico della filosofia italiana,* 1 (1920) páginas 356-358.

[2] VICENZO MICELLI, *Il concetto filosofico del diritto secondo Giovanni Gentile.* Nota critica, Pisa, Mariotti, 1920; extr. de los *Ann. delle Univ. toscane.*

[3] *I principii fondamentali della filos, del diritto secondo il professore Gentile,* en el *Circolo giuridico* de Palermo, voi. 41, 1920.

objeto de conocimiento especulativo, está en contradicción con todas las doctrinas fundamentales de la filosofía contemporánea.

La realidad es una; y la misma que, en un cierto grado de reflexión, o desde un cierto punto de vista, aparece temporal y relativa a ciertas contingencias históricas, en un grado de reflexión ulterior o desde otro punto de vista, se revela eterna y absoluta. La filosofía no tiene un dominio separado del de las ciencias o del saber vulgar: nihil a se alienum putat; y la diferencia del objeto, respecto a las otras formas de conocer, es diferencia precisamente de forma cognoscitiva. El filósofo, como se entiende hoy, no deja la tierra a los hombres prácticos y empíricos, para dirigirse al cielo; no deja a los demás lo real, para contentarse con lo ideal, ni va a caza de una realidad extrahistórica. Su filosofía es historia, no simplemente como metodología histórica sino como historiografía; o mejor, como historia en acto, quiero decir, como conocimiento y acción histórica en acto.

Aquello que, perteneciendo al mundo empírico (o sea al mundo tal como se configura en función de la mera experiencia), se substrae al ámbito de la filosofía, es aquello que, pasando de la experiencia a la filosofía, se desvanece. Pero, ¿qué puede desvanecerse por efecto de tal pasaje? Evidentemente, no puede faltar sino aquello que en el objeto empírico constituye en realidad su empiricidad: es decir, la forma, propia del objeto en cuanto término de conocimiento empírico. Cuya forma no es otra cosa que la abstracción del objeto. (Abstracción relativa, que cede el lugar a una relativa concreción, por lo que la filosofía de uno es empirismo de otro). Así, Miceli no ve derecho sino donde hay Estado, o sea «un ordenamiento constituido bajo un poder soberano». Este ordenamiento es un producto histórico, formación social, etc. Y está bien; pero este Estado histórico y empírico, que confiere los mismos caracteres al derecho, que lo presupone, no es un hecho histórico en el sentido en que Miceli lo entiende, sino en cuanto es considerado empírica y abstractamente. Y que ese concepto es abstracto lo ha reconocido implícitamente Miceli, que acepta de mí, y me aplaude, la demostración que «la supuesta exterioridad y coactividad del derecho son caracteres empíricos, que se disuelven en cuanto se transportan al campo de la filosofía, puesto que el derecho (el derecho mismo, adviértase) obra siempre por medio del querer libre y éste obra jurídicamente sólo cuando hace propio el mandato externo, sólo cuando transforma en su acto íntimo la coacción» (p. 91).

Una vez sobre este terreno, Miceli debe también reconocer que, como lo he observado, el Estado verdadero y real no es el Estado inter homines, o sea ese tal Estado histórico que él entiende como meramente empírico y contingente, sino el Estado in interiore homine, el cual está al primero como lo concreto está a lo abstracto.

Considerando las cosas empíricamente, se mira sólo al lado exterior del Estado y por eso de la coactividad del derecho, olvidando ese acto espiritual en que estos elementos exteriores deben también representarse y hacerse valer. Y cuando se va a la consideración especulativa por la cual el derecho, como el Estado, deviene una determinación interna del querer, no es que se suprima la exterioridad (que sería trocar un abstracto por otro abstracto), sino que allí se descubre el límite que por propia virtud intrínseca el querer se pone a sí mismo. He ahí todo.

De todos modos, para substraer el derecho del dominio de la filosofía demostrando su íntima relación con el Estado, sería necesario probar que el Estado a su vez no es materia de reflexión filosófica, lo que no se puede pensar sino deteniéndose en una simple representación particular del Estado.

En general, conviene observar que ninguna formación histórica, real y concreta, escapa como tal a la competencia del pensamiento filosófico, cuya aplicación al hecho histórico era en efecto ilegítima hasta que en el hecho histórico no se supo ver otra cosa que un hecho (mientras que para la filosofía moderna, en su espiritual inteligibilidad, es acto), y mientras, por otra parte, por filosofía se entendió la ciencia de las ideas abstractas, y aun de la misma realidad inmanente. Todavía en la filosofía kantiana el elemento empírico y contingente (el dato) aparece como opuesto a la categoría. Este dualismo es insostenible, y el nuevo concepto de la síntesis *a priori* importa que categoría y dato son las dos caras del mismo acto espiritual, que siempre es categoría en su forma, y dato en su contenido; así que no existe concepto que tenga un valor y que no sea, en cuanto tiene valor, categoría.

En lo que respecta en particular a la tesis expuesta por mí alrededor de la naturaleza del derecho, la dificultad indicada por Miceli me parece que puede reducirse a un dilema. Esto es, o el derecho se distingue de la moral, como lo querido se distingue del querer y, así, en su distinción el derecho, como simple querido no absorbido por el querer en acto es algo abstracto, determinado sólo empíricamente y

que da lugar, por eso, a un conocimiento empírico, pero que no se presta a una definición filosófica; o el derecho se toma en su abstraetez y se entiende como lo actualmente querido, o sea como querer en acto, y, entonces, se consigue sí un concepto filosófico, que será el concepto de la moral y no del derecho.

Miceli, con su acostumbrada fineza, se adelanta a mi respuesta, que indica y conjuntamente rebate de esta manera: «Ni vale afirmar que este querido entra sí en el acto del querer, pero entra allí como contenido, porque entonces sería necesario escindir el momento presente en dos partes distintas: un querer y un querido. Con eso se escindiría la unidad del espíritu y, por lo tanto, del acto. Lo querido no puede ser sino un querido y, entrando en el acto del querer, cesa de ser un antes querido, en el sentido lógico, y resulta querer» (págs. 10-11). Mi respuesta es justamente aquélla prevista por Miceli: l o querido es lo querido del querer. No hay otro querido concreto, y no hay propiamente derecho que sea estricto derecho, rebelde a dejarse absorber en el acto del querer moral, excepto ese querido abstracto que el sujeto no siente querer, pero que, si efectivamente no lo quiere, no será jamás efectivamente derecho y si, aun con mala voluntad, se induce a quererlo, no puede querer sino con un acto moral. Contemplemos, entonces, el derecho que se realiza en concreto y que es lo querido del querer.

Ahora, en esta inclusión de lo abstracto en lo concreto, o mejor, en virtud de esta inmanencia del momento jurídico en el sistema concreto de la voluntad, que es esencialmente actividad moral, ¿se disipa acaso el elemento jurídico? Al ser el contenido de la voluntad no separable de la voluntad misma, importa ya que la voluntad no tiene un contenido? ¿Al ser el objeto del conocer no separable sino por abstracción del acto correlativo de conocimiento, quiere decir que el objeto en este acto no sea distinguible del sujeto, con el cual en el conocimiento forma una sola cosa? También en el organismo viviente un órgano está unido inseparablemente a los otros, pero no por eso se identifica y confunde ni con los otros ni con la unidad orgánica total. La moral no es el todo del cual el derecho es una parte, sino el acto real, efectivo, concreto, del cual el derecho es un simple momento.

LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO,
de GIOVANNI GENTILE,
se publicó en la República Argentina en abril de 2018.